



# 朱光潛全集

9

011354

# 朱光潛全集

第九卷



安徽教育出版社

**(皖)新登字03号**

**朱光潜全集**

**第九卷**

**安徽教育出版社出版**

**(合肥市金寨路283号)**

**安徽省新华书店发行 安徽新华印刷厂印刷**

**\***

**、开本857×1168 1/32 印张17.25 字数330000**

**1993年2月第1版 1993年2月第1次印刷**

**印数5,000**

**ISBN7—5336—0109—2/B·9**

---

**定价：12.00元**

**《朱光潜全集》编辑委员会**

**顾 问**

**叶圣陶 沈从文**

**王朝闻 季羨林 朱德熙**

**编 委**

**叶至善 吴泰昌 程代熙**

**严宝瑜 商金林 朱 陈**

**朱式蓉 张崇贵 许振轩**

**封面题字**

**叶圣陶**

**装帧设计**

**陈 新**

**本卷责任编辑**

**许振轩**





1983年3月在香港与友人钱宾四、金耀基合影

美學這塊小若園  
菁華心血的經營  
黑白皆有幸重遊目  
是蘭桂還是新襟  
長江終浪捲前浪  
翻新自有後來人

自題談美書簡

孟實

八十有四初自

題《談美書簡》手迹

## 第九卷说明

本卷收朱光潜1938年初至1949年末写作的单篇文章。这些文章过去没有结集。这次结集，大抵按所发表时间先后编排，署名文章作为正文，未署名的文章及讲演记录作为附录。

《朱光潜全集》编辑委员会

1992年2月

F158/37-01

## 目 录

露宿·····	1
花会·····	5
再论周作人事件·····	9
文学与民众·····	14
致周扬·····	19
流行文学三弊·····	21
文学院·····	28
冯友兰先生的《新理学》·····	41
从教育部的几种新政谈到功令与学风·····	54
附录：说校风·····	62
致方东美·····	72
文学院课程之检讨·····	74
政与教·····	87
乐的精神与礼的精神	
——儒家思想系统的基础·····	94
五四运动的意义和影响·····	112
人文方面几类应读的书·····	117
就部颁《大学国文选目》论大学国文教材·····	123
再谈青年恋爱与结婚	

——答王毅君 .....	130
有志青年要做中小学教师 .....	132
关于《谈美》	
——复王锐 .....	137
音乐与教育 .....	140
学业·职业·事业 .....	146
丰子恺先生的人品与画品	
——为嘉定丰子恺先生画展作 .....	153
夏丐翁羊毛婚倡和诗 .....	156
谈理想的青年	
——回答一位青年朋友的询问 .....	157
致《当代文艺》编者 .....	162
谈谦虚 .....	163
宪政促进与言论自由 .....	172
知识的有机化 .....	176
回忆二十五年前的香港大学 .....	183
附录：《近代英美散文选》序 .....	188
教育的质与量	
——战后高等教育问题之一 .....	189
题刘永济《惊燕集》 .....	195
论直觉与表现答难	
——给梁宗岱先生 .....	196
研究诗歌的方法 .....	204
题丁学洙画卷 .....	211
论自然画与人物画	
——凌叔华作《小哥儿俩》序 .....	212

谈文学选本 .....	217
几个常见的哲学译词的正误 .....	221
欧洲文学的渊源 .....	227
附录：在中国语文诵读方法座谈会上的发言 .....	235
“五四”以后的翻译文学 .....	237
克罗齐 .....	238
附录：《文学杂志》复刊卷头语 .....	241
诗的难与易 .....	244
学潮的事后检讨 .....	253
看戏与演戏	
——两种人生理想 .....	257
生命 .....	272
改善大学入学考试的建议 .....	280
苏格拉底在中国(对话)	
——谈中国民族性和中国文化的弱点 .....	284
自由分子与民主政治 .....	303
从禁舞说到全国性的消遣 .....	307
答重庆《大公报》问 .....	311
诗的严肃与幽默 .....	313
刊物消毒 .....	320
现代中国文学 .....	324
旧书之灾 .....	331
诗的普遍性与历史的连续性 .....	335
挽回人心 .....	341
附录：如何学习英文 .....	345
谈报章文学 .....	350

谈群众培养怯懦与凶残 .....	357
日记	
——小品文略谈之一 .....	358
给不管闲事的人们 .....	364
诗的意象与情趣 .....	369
谈行政效率 .....	375
养士与用士 .....	379
思想就是使用语言 .....	383
随感录(上)	
——小品文略谈之二 .....	396
随感录(下)	
——小品文略谈之二 .....	402
附录：《近代中国文学》序 .....	407
给苦闷的青年朋友们 .....	409
行宪以后如何？ .....	414
诗的格律 .....	418
英文 .....	423
谈书牍 .....	427
欧洲书牍示例 .....	442
立法院与责任内阁	
——不要以空招牌的民主，促成政府的软弱无力。 .....	451
文学院学生的出路	
——从文学院说到一般 .....	455
谈对话体 .....	459
诗人与英雄主义 .....	468
附录：对潘光旦《论教育的更张》的意见 .....	472

为“戡建委会”进一言 .....	175
自由主义与文艺 .....	479
谈中西爱情诗 .....	483
敬悼朱佩弦先生 .....	487
朱佩弦先生的《诗言志辨》 .....	493
常识看金圆 .....	499
诗의无限 .....	503
学术会议与实际研究工作 .....	510
谈勤俭建国运动 .....	514
国民党的改造 .....	518
世界的出路——也就是中国的出路 .....	523
鸵鸟埋头的老故事 .....	527
谈恐惧心理 .....	529
我要向青年说的 .....	533
自我检查 .....	535



## 露 宿

由平到津的车本来只要走两三点钟就可达到，我们那天——8月12日，距北平失陷半月——整整地走了18个钟头。晨8时起程，抵天津老站已是夜半。原先我们听人说，坐上外国饭店的车就可以闯进租界，可是那一天几家外国饭店的汽车绝对不肯通融，私车人力车乃至搬夫是一概没有。车站距法租界还有一里路左右，这条路在夜间无人辨出。我们因为找车耽搁了时间，已赶不上跟大队人马走。走出了车站就算逃出了恐怖窟，所以大家走得快，车上那样多的人，一霎儿都散开不见了。我们路不熟，遥遥望着前面几个人影子走，马路两旁站着预备冲锋似的日本兵，刺刀枪平举在手里，大有一触即发之势。我们的命就悬在他们的枪口刀锋之上，稍不凑巧，拨刺一声，便完事大吉。没有走上几步路，就有五六个日本兵拦路吼的一声，叫我们站住。我们一行四人，我以外有杨希声上官碧和黄子默，都说不上强壮，手里都提着一个很沉重的行李箱走得喘不过气来。听到日本兵一吼，落得放下箱子喘一口气。上官碧是当过兵，走过江湖的，箱子一放下，就把两手平举起来，他知道对付拦路打劫的强盗例应如此。在这样姿势中他让日本兵遍身捏了一捏，自动地把袋里一个小皮包送过去，用他本有的温和的笑声说：“我们没有带什么，

你看。”包里所藏的原来是他预备下以后漂泊用的旅费和食粮，其它自然没有什么可搜。书！知识分子的标记——自然不便带，连名片也难免惹祸事，几个通信地址是写在草纸上藏在衣角里的。

通过了这一关，我们走到万国桥。中国界与法租界相隔一条河，万国桥就跨在这条河上。桥这边是阴森恐怖，桥那边便是辉煌安逸。冲进租界么？没有通行证，回到车站么？那森严的禁卫着实是面目狰狞，既出了虎口自然犯不着再入虎口。到被占领的地带歇店么？被敌兵拷问是没有人替你叫冤的。于是我们五六百同难者，除了少数由亲友带通行证接进租界去者以外，就只有在万国桥头的长堤上和人行道上露宿。这到底还是比较安全的地方，桥头站着几个法国巡捕。在他们的目光照顾之下，我们似乎得到一种保障。

时间是夜半过了。天上薄云流布，看不见星月。河里平时应该有货船和鱼船，这时节都逃难去了，只留着一河死水，对岸几只电灯的倒影，到了下半夜也显得无神采了。白天里在车上闷热了一天，难得这露天里一股清凉气。但是北方的早秋之夜就寒得彻骨，我们还是穿着白天里所穿的夏衣。起初下车出站时照例有喧哗嘈杂，各人心里都有几分兴奋。后来有亲友来接的进租界去了，不能进租界的也只好铺下毯子或大衣在人行道上躺起了，寒夜的感觉，别离的感觉和流亡的感觉就都来临了。

夜，沉闷，却并不寂静，隐隐约约的炮声常从南面传来，在数十里路之外，我们的兵还在反攻，谣传一两天之内就有抢夺天津车站的企图。这几天敌军的调动异常忙碌，他们出营回营都必须经过万国桥。我们躺在堤上和人行道上，中间的马路是专为他们走的，有时堤上和人行道上的“难民”互通消息，须得穿过这

马路。敌兵快要来了，中国警察——那时警察还是中国人——就执着鞭子——他们没有枪——咆哮着驱逐过路的人，像赶牛赶猪似的。兵经过之前，“难民”中若是有一人伸一伸腰干，甚至于抬一霎儿头，警察使用鞭子指着他责骂一阵。从前皇帝出巡时，沿途警辟，声势想系如此。敌军过去了，警察们用半似解释半似恫吓的口吻向我们说：“都是中国人，哪有不相卫护，诸位不知道，他们不是好惹的，若是抓了去，说不定就要送性命。”这一夜中一直到天明我们离开万国桥时为止，敌军来来往往，川流不息。有从前方开回来的伤兵。他们坐的大半是大兵车，上面蒙着油布，下面说不定还有尸体，露头面到油布外面来看的大半是用白布捆着头或手臂的。开赴前方的队伍很整秩，但是异常匆忙。步兵跟着马兵一齐跑，辎兵有许多用双手把子弹箱擎在肩上跟着步兵一齐跑。他们不出声息，面部也丝毫没有表情，像一大群机器人，挺着脖子向前闯。

到了两三点钟的时候，警察告诉我们，日本兵要来盘问一阵，叫我们千万别说自己是教员学生，最好说做生意，这一来我们须得乔装，在众目昭彰之下，乔装是不可能的。我们四人之中杨希声最易惹注意，他是山东大汉，又穿着一身颇讲究的西装。我呢，穿着我常穿的一件灰布大褂，上官碧也只穿一件古铜色的旧绸袍，到必要时摘下眼镜，都可以冒充一个商店伙计。我们打算好的，招认我们是徽州笔墨商。黄子默本是银行经理，没有问题。只杨希声的那套西装太尴尬，我们都很埋怨他。办法终于是有的，就说他是黄经理的帮办吧。这只还是一场虚惊。敌军随便挑问几个人，也带了几个人去。我们幸而没有被光顾。

我们头一夜就没有睡觉，在闷，热，臭的车中枯坐了十八个钟头，饭没有吃，水没有喝。露宿时本打算胡乱的睡一觉，可是

并没有瞌睡，大家只是不断地抽烟，烟越抽，口里越渴燥。上官碧带了两个橙子，四个人分吃，不济事。巡警打了几桶冷水来，人多，一轰而尽。渴还是小事，天老是不亮，亮后又怎样办呢？黄经理自以为有把握，只等天亮打电话叫租界里朋友来接就行了。许多同难者都说租界里只在夜间戒严，天亮时他们自然会让我们进去。上官碧本来事事乐观，杨希声更是好整以暇的绅士，都以为天一亮就有办法。天果然亮了，问电话，华界与租界的电线已断。眼看同难者一批一批地被亲友接进租界去，我们向法国巡警交涉，没有通行证就不能通行，话说得非常干脆。这时候黄经理也没有把握了，上官碧也不乐观了，杨希声的绅士风度也完全消失了，我呢，老是听天由命。大家面面相觑，着急，打没有主意的主意，懊悔不该离北平。天不绝无路之人，有一个同行者替我们带了口信给住在六国饭店的钱端公。若不是钱端公拿通行证来接，说不定第二夜我们还是在万国桥头作难民，或是抓到日本宪兵司令部里去。第二夜下泼瓢大雨，北平来的学生被抓去的有几十人之多。

（载《工作》第2期，1938年4月）

## 花 会

紫陌红尘拂面来，无人不道看花回。

——刘禹锡

成都整年难得见太阳，全城的人天天都埋在阴霾里，像古井阑的苔藓，他们浑身染着地方色彩，浸润阴幽，沉寂，永远在薄雾浓云里度过他们的悠悠岁月。他们好闲，却并不甘寂寞，吃饭，喝茶，逛街，看戏，都向人多的处所挤。挤来挤去，左右不过是那几个地方。早上坐少城公园的茶馆，晚上逛春熙路，西东大街以及满街挂着牛肉的皇城坝，你会想到成都人没有在家里坐着的习惯，有闲空总得出门，有热闹总得挨凑进去。成都人的生活可以说是“户外的”，但是同时也是“城里的”。翻来覆去，总跳不出这个城圈子。五十万的人口，几十方里的面积，形成一种大规模的蜂巢蚁穴。所以表面看来，车如流水马如龙，无处不是骚动，而实际上这种骚动只是蛰伏式的蠕动，像成都一位老作家所说的“死水微澜”。

花会时节是成都人的惊蛰期。举行花会的地方是西门外的青羊宫。这座大道观据说是从唐朝遗留下来的。花会起于何朝何代，尚待考据家去推断，大概来源也很早。成都的天气是著名的



阴沉，但在阳春三月，风光却特别明媚。春来得迟，一来了，气候就猛然由温暖而热燥，所以在其它地带分季开放的花卉在成都却连班出现。梅花茶花没有谢，接着就是桃杏，桃杏没有谢，接着就是木槿建兰芍药。在三月里你可以同时见到冬春夏三季的花。自然，最普遍的花要算菜花。成都大平原纵横有五六百里路之广。三月间登高一望，视线所能达到的地方尽是菜花麦苗，金黄一片，杂以油绿，委实是一种大观。在太阳之下，花光草色如怒火放焰，闪闪浮动，固然显出山河浩荡生气蓬勃的景象，有时春阴四布，小风薄云，苗青鹊静，亦别有一番清幽情致。这时候成都人，无论是男女老少，便成群结队地出城游春了。

游春自然是赶花会。花会之名并不副实。陈列各种时花的地方是庙东南一个偏僻的角落。所陈列的不过是一些普通花卉，并无名品，据说今年花会未经政府提倡，没有往年的热闹，外县以及本城的名园都没有把他们的珍品送来。无论如何，到花会来的人重要目的并不在看花而在凑热闹看人。成都人究竟是成都人，丢不开那古老城市的风俗习惯。花会场所还是成都城市的具体而微。古董摊和书画摊是成都搬来的会府和西玉龙街，铜铁摊是成都搬来的东御街，著名的吴抄手在此有临时分店，临时茶馆菜馆面馆更简直都还是成都城里的那种气派。每个菜馆后面差不多都有个篾篷，一个大篾箱似的东西只留着一个方孔做门，门上挂着大红布帘。里面锣鼓喧聒，川戏，相声，洋琴，大鼓，杂耍，应有尽有。纵横不过一里的地方，除着成都城里所有的形形色色之外，还有乡下人摆的竹器木器花根谷种以至于锄头菜刀水桶烟杆之类。地方小，花样多，所以挤，所以热闹。大家来此，吃，喝，买，卖，“耍”，看，城里人来看乡下人，乡下人来看城里人，男的来看女的，女的来看男的。好一幅仇十洲的清明上河图，虽

然它所表现的不尽是太平盛世的攘往熙来的盛况。

除掉几条繁盛街道之外，成都在大体上还保存着古代城市的原始风味。舶来品尽管在电光闪烁之下惊心夺目，在幽暗僻静的街道里，铜铁匠还是用钉锤锻生铜制锅制水烟袋，织工们还是在竹框撑紧的蜀锦上一针一线地绣花绣鸟。所有的道地的工商业都还是手工品的工商业。他们的制法和用法都有很长久的传统做基础。要是为实用的，它们必定是坚实耐久；要是为玩耍的，它们必定是精细雅致。一个水桶的提手横木可以粗得像屋梁，一茎狗尾草叶可以编成口眼脚翅全具的蚱蜢或蜻蜓。只要你还保存有几分稚气，花会中所陈列的这些大大小小的物品件件都很可以使你流连。假如你像我的话，有一个好玩的小孩子，你可注意的东西就更多，风车，泥人，木马，小花篮，以及许多形形色色的小玩具都可以使你自慰不虚此行。此外，成都人古董书画之癖在花会里也可以略窥一二。老君堂的里外前后的墙壁都挂满着字画，台阶上都摆满着碑帖。自然，像一般的中国人，成都人也很会制造假古董，也很喜欢买假古董。花会之盛，这也是一个原因。

花会之盛还另有一个原因，就是在一般人心理中，青羊宫里所供奉的那位李老君是神通广大的道教祖。青羊者据说是李老君西升后到成都显圣所骑的牲畜。后人记念这个圣迹，立祠奉祀。于今青羊宫正殿里还有两头青铜铸成的羊子，一牝一牡，牝左牡右。单讲这两匹羊的形样，委实是值得称赞的艺术品。到花会的人少不得都要摸一摸这两匹羊。据说有病的人摸它们一摸，病就会自然痊愈。摸的地方也有讲究，头病摸头脚病摸脚，错乱不得。古往今来病头病脚以及病非头非脚的地方者大概不少，所以于今这两匹羊周身被摸得精光。羊尚如此，老君本人可知，于是老君堂上满挂着前朝巡抚提督现代省长督军亲书或请人代书的匾额。

金光四耀，煞是妙相庄严，到此不由人不肃然起敬，何况青羊宫门坎之高打破任何记录！祈财，祈子，祈福，祈寿，祈官，都得爬过这高门坎向老君进香。爬这高门坎的身手不同，奇态便不免百出。七八十岁的老太太须得放下拐杖，用双手伏在门坎上，然后徐徐把双脚迈过去。至于摩登小姐也有提起旗袍叉口，一大步就迈过去的。大殿上很整秩地摆着一列又一列的棕制蒲团。跪在蒲团上捧香默祷的有乡下老，有达官富商，也有脚踏高跟皮鞋襟口挂着自来水笔的摩登小姐，如上文所云一大步就迈近门户坎的。在这里新旧两代携手言欢，各表心愿。香炉之旁，例有钱桶。花会时钱桶易满。站在香炉旁烧香的道士此时特别显得油光滑面，喜笑颜开。“临邛道士鸿都客，能以精诚致魂魄”，此风至今未泯也。

成都素有小北平之称。熟习北平的人看到花会自然联想到厂甸的庙会，它们都是交易，宗教，游玩打成一片的。单就陈列品说，厂甸较为丰富精美，但是就天时与地利说，成都花会赶春天在乡村举行，实在占不少的便宜。逛花会不尽是可以凑热闹，买玩艺儿，祈财求子，还可以趁风和日暖的时候吐一吐城市的秽浊空气，有如古人的修禊，青羊宫本身固然也不很清洁，那里人山人海中的空气也不见得清新。可是花会逛过了，沿着城西郊马路回城，或是刚出城时沿着城西郊赴花会，平畴在望，清风徐来，路右边一阵又一阵的男男女女带着希望去，左边一阵又一阵的男男女女提着风车或是竹篮回来，真所谓“无边光景一时新”，你纵是老年人，也会觉得年轻十岁了。人过中年，难得常有这样少年的兴致。让我赞美这成都花会啊！

（载《工作》第4期，1938年5月）



## 再论周作人事件

今年4月28日出版的第十九号《文摘》载有余士华君译自大阪《每日新闻》的一篇关于“更生中国文化建设座谈会”的记载。此会是由大阪每日新闻社召集的，日期未载明，据文稿译者的案语，说是在“月前”，那大概就是三月中了。该文于谈话记载之外，附有与会者的照片，其中有“北京大学教授周作人”。

这段消息传出之后，在舆论界引起很大的注意。一般人根据这段记载纷纷痛骂周作人“附逆”，做了“汉奸”。武汉方面的全国文化界抗敌协会也根据这段记载通电全国对周氏大张讨伐，说要将他驱逐于文化界之外。听说这个协会里我也忝在“理事”之列，但是始终未理其事。最近本刊载了何其芳先生的《论周作人事件》一篇文章。他的态度也和大多数人是一致的。我个人的观感略有不同。本刊同人本来相约态度自由，文责自负，所以我把我的意见写在这里，供大家平心静气地参考。

我个人和周作人先生在北京大学同事四年，平时虽常晤谈，但说不上有什么很深的友谊。我对于他固无站在私交方面替他包办辩护的必要，但是跟着旁人去“投井下石”或是“知而不言”，于心亦有未安。我所知道的周作人，说好一点是一个炉火纯青的

趣味主义者，说坏一点是一个老于世故怕粘惹是非者。他向来怕谈政治。“附逆”“做汉奸”，他没有那种野心，也没有那种勇气。他是已过中年的人，除读书写文之外，对事不免因循。以他在日本知识界中的声望，日本人到了北平，决定包围他，利用他，这是他应该预料到的。到现在他还滞居北平，这种不明智实在是很可惋惜。他滞居北平的原因我想很多，贪舒适，怕走动，或许是最最重要的一个。要说是他在北平，准备做汉奸，恐怕是近于捕风捉影。

“更生中国文化建设座谈会”的谈话与照片是日本报纸披露出来的。其中有无歪曲事象借以宣传的用意，尚待考证。我知道北京大学另一位同事孟心史先生在北平失陷之后，曾经被日本人逼迫解释北大所藏的一幅蒙古地图，事后并且挟持他去照了一个像。日本人也想收买他，用很高的价钱去租他一座很坏的房屋。后来孟先生临死时对妻子别无嘱咐，只是叫不要把房子租给日本人。孟生先被日本兵挟持所照的像发现于日本报纸，也很可能。如果据此断定孟先生附逆，那不是一桩冤案么？这种冤案在这个时代是很容易发生的。几年前要陷害一个人，就指他是共产党，现在要陷害一个人，就指他是汉奸。我有两位老友，杨效春先生和李蔚唐先生，就是在合肥被人以汉奸罪诬陷致惨死的。死后大家才知道那全是冤屈，但已没法补救了。我们对于真正的汉奸必须深恶痛嫉，但是不应该轻于以这种恶毒罪状加于无辜者的身上。如果轻易称人为汉奸，真汉奸反而在皂白不分里面混过去了。近来中央有明令禁止无确证而指人为伪孽，大概也有见于此。

回到日本人的问题，日本人想利用他，是事实。一直到现在为止，据北平友人来信，他还没有受利用。日本人计划恢复北

平各大学，原拟周作人长北大，徐祖正长师大。后来徐祖正公然就职，周作人则始终没有答应。4月4日（在大阪《每日新闻》的消息之后）北平友人寄我一信，有下面一段话：

礼拜日谒知堂老人，适马幼渔在座。颇闻一二快语。是日尤方二君亦在座，方君新任议政会会计主任，其尊甫任秘书长也。二君拟办刊物，我敬谢不敏，并正言规之。二君奔走各方，事务甚忙。尤君近在近代科学图书馆授日文，月入百元。又为日人译书，月有百余元，共合二百余元。尚有闲暇办刊物，可谓风雅矣。耀辰（注：徐祖正）可鄙可嗤更亦复可悯。闻真气病。当不至不起。渠此次就职后突又称病辞职，系因与黎士衡争女学生。黎院长女院，不愿男师将学生拉走，故规定男师不招收女生。耀辰因此在教部与黎拍案大骂，殊属令人哭笑不得。至于院长办公室有日人帮同照料，聘请教授，须经友方审定，尚是枝节的原因。闻渠与沈启无君甚交厚。此次指定沈担任某种课程，沈不愿，要求担任他种课程。耀辰竟因之与沈大翻脸，现在不往来矣。闻耀辰为人极sensitive，然初当何又想过院长之瘾？稻孙之寡廉鲜耻，更属禽兽衣冠。不日即返平，其人形本极委琐不堪，任何人皆可呼之唤之，奴役之，招之代课即代课，招之传译即传译，招之侍宴即陪席，招之开会即列坐，甚至命领新政府官养成所之官员东渡，即顺从之不暇。想此公亦是第三种人也。窃谓饿死事大，不敢否认，若有房屋若干所，而谓不能养廉者，则非吾辈所能得而知之矣。

写这封信的人平时与周作人和徐祖正都很熟识，与钱稻孙且有师

弟之谊，因无厚于周而薄于徐钱之必要，看他的语气对于徐钱则直认为附逆而表示厌恨，对于周则表示尊敬，可知外间传言不尽可靠。最近我接到他的4月17日的信，话说得更清楚，摘录如下：

知老近犹晤友。自去年以来，屏绝为外间撰文。最近此间刊物及东邻刊物犹不时索请答词。皆谓在此局面下无话可说。且亦无工夫写文字。又渠三十年来自文学艺术方面所了解之邻邦文化，全非那末一回事，故自此以后不再谭云。上遇有改造社记者访问，所谭更磊落。询及对时局观察，谓此须阅报，始得知之。惟有一点可断言者，将来结束后，两方感情较事变前必益恶化云。又说以前有某种情绪者惟知识阶级中人，一班人皆茫然也。将来则经此次之经验后，某种情绪必普及于民众。盖大军所至，即极有力之宣传也。（此十周所亲闻者）此种僥论今日之在此者恐无第二人能说得耳。以我辈视之，今日在外人目光中仍然重视并钦迟者，惟知老一人。盖如钱徐皆能役使之也。人必自侮而后人侮，人必自尊而后人尊，此亦一例也。知老刻并周大周三之眷属而养之，月入仅中基会之二百。故每日译书极勤。然生活似颇窘。闻渠二公子因不能缴费业已被中法除名。不知能向蒙自方面通翰为之设法否？

我不敢说这两封信可为周氏尚未附逆的铁证，但是我相信它们比敌报的宣传语更较可靠。总之，一切都还待事实证明，现在对于周氏施攻击或作辩护，都未免嫌过早。有人借这次大阪《每日新闻》的传言，攻击到周氏的私生活，骂他吃苦茶，妒忌鲁迅，街

上遇人不打招呼。世间完全人恐怕很少，我相信周氏也难免有凡人所常有的毛病。但是这另是一问题，似不应和他是否附逆相提并论。我们对自己尽可谨严，对旁人不妨宽厚一些。明末东林名士阮大铖走上附逆的路。周作人尚非阮大铖可比。在这个时候，我们不应该把自家的人推出去，深中敌人的毒计。

（载《工作》第6期，1938年6月）

## 文学与民众

一个民族的生命力最直切地流露于它的文学和一般艺术，要测量一个民族的生命力强弱，文学和艺术是最好的标准之一。从历史看，一个新兴的民族，如近代的德俄，或是一个复兴的民族，如伯里克利斯时代的希腊和伊丽莎白时代的英伦，都在文学和艺术方面能突放异彩。这不仅是说当时有几个伟大的作家产生了几部伟大的作品，尤其重要的是当时一般民众对于文学和艺术的狂热。希腊人到戏场里看索福克勒斯或欧里庇得斯的作品，每场动辄达数万人，伊丽莎白时代戏剧成为朝野上下的普遍娱乐，所以莎士比亚能够借戏剧维持他的生活，发展他的天才。德国当狂飙突进时代一般青年对于文学之狂热以及近代俄国小说家的听众之广大，是每个人都知道的。没有同情共鸣的民众，一个作家在天才方面纵然有达到伟大境界的可能，也会因营养刺激和鼓励的缺乏，以至于窒息枯死而无所成。就这个意义说，天才确是时代的标签。

从历史演进的足迹看，在每个民族中文学最初都起源于民众。文学的诞生远在文学造作之前。原始民族虽不识字（本来无字可识），可是欢喜唱歌跳舞，欢喜讲故事，欢喜制造神话，欢喜以诗歌祈祷神明或是赞颂民族英雄的丰功伟绩。这一类作品在每个



生命雄厚的原始民族中都有极丰富的内容与极大的感化力，希腊的史诗，神话和民间的故事，中世纪欧洲的民歌以及近代北欧各国的“传奇”故事(saga)都可以为证。它们在口头产生，也就借口头传播，一人倡之，百人和之，千万人润饰之，增设之，于是一个作品成为民众的精神寄托之所，全民族运用智慧与艺术本能之结晶。这种文学的根伸得广，枝叶长得繁茂，生命也自然永久。我们可以说，这种民间文学是每个民族文学的基础，到后来文字孳乳生长，百业日依分工原则，团体意识与情绪日渐淡薄，文学遂落到个人作家的手里，文学作家遂成一种特殊阶级。经过这番变化，文学与文字结成不可分割的关联。文字在教育未普及的社会里只是极少数人的专利，大多数民众就不免因不识文字而渐与文学隔绝。这样一来，文学失去了它的深广的泉源，而一般民众也失去了他们的精神的寄托，生命力宣泄的尾闾以及艺术本能发达的机会，这种损失对于一个民族是精神的枯萎，对于一个民族的文学是由窄狭化而僵硬化。在历史上差不多找不到一种落到文人手里的文学而能维持它的鼎盛期到几世纪之久的。如果要它复活，必须使它能在民间文艺中吸收新的力量。中国的词曲济五七言诗之穷，欧洲浪漫运动济古典主义之穷，都可以为证。

谁也承认，中国文学在现代正经过一个激烈的转变期。一千余年来文人老鼠钻牛角似地所培植的古文律诗已经到了枯朽的地步了，用不着什么大力去摧毁，它也自然会死灭的。二十年来我们所做的破坏工作或许被我们自己过于高抬市价，并且使我们因此而忽略新路径的寻求与新基础的建树。语体文采用，照道理说，应该使我们的新文学接近民间文艺而在其中吸取新生命。但是不幸得很，新文学的倡导者对于外国文学的倾慕，超过对于“上著”文学的了解，外国文学对于我们是一崭新的且有特别强烈

的引诱力，于是在建树新文学时，我们处处模仿外国文学的形式与风格。各民族文学影响的对流本是一件好事，现代中国可效法西方文学的处所本来很多。但是这种外来影响的吸收理应经过谨慎的选择与长期的消化。同时，我们也不要忘记文学的风格形式生根于一个民族的思想习惯性格情调等等。假如我们的思想习惯性格情调等等根本不同，只袭取一种本非我有的形式风格，那就不但是表里不称，尤其不能够透入全民族的心灵深处。假如我的观察不错，我相信我们的文学现在正犯着这个毛病。大家都在学西方作者做诗写剧本和小说，而在一般民众看，“洋气”都未免太重，心里总觉得那些话并不是自己深心所当同感，所能默契的。我尤其认为不幸的是我们的较聪明的作家所倾倒的是十九世纪和现世纪的西方文学，而这时期的文学，在我个人看，是经过爱弄纤巧的文人长期矫揉之后而渐进于没落的。我个人也未尝不喜欢这种文学，但是我们的趣味也是经过文人气习熏陶的，恐怕不足为凭。现在我平心静气的衡量，总觉得我们的作家仿做这种渐近没落的西方文学，尽管造诣如何深微，毕竟是走窄路。我并非说窄路一定不可走，只是恐怕聪明的人都走窄路，结果大路空着没人走。我总认为文学的大路是荷马和莎士比亚所走的路，是雅俗共赏，在全民族的深心中生着根的路。

我认为文学的窄路是亚力山大时期希腊人和近代欧洲象征派所走的路，是李长吉和姜白石所走的路，是少数口胃过于精巧的文人所特嗜而不能普及于大众的路。

这种危惧固然不是我所特有的。近年来“大众文学”的号召也来得很热闹。不过“大众文学”究竟还只是一种号召。我们徒听到“大众文学”的呼声而见不着真正的“大众文学”作品。所谓“大众文学”还只是一批找出路的文人代人发言，而所发之言



又非尽人所欲言。外来的色彩还是太浓厚。它对于民众依旧是隔膜的，不生根的，在我们民众中本来已生着根的是《三国演义》，《水浒》，《封神传》，大戏，鼓书，唱本，以及各地所口传的故事和歌谣。这才是我们本有的“大众文学”，而以“大众文学”相号召者对于这些作品没有下过一番真工夫，甚至于还像已往文人一样，对它们存有几许鄙视。我相信，如果想文学的影响普及于大众，除着上列各种民间文艺所指示的方向以外，别无它路可走。

我们怎么依照民间文学所指示的路径去走呢？

先就眼睛看到的事实说。我们试到成都市区各家书店去看看。这里的书店即以卖唱本者为最多生意也特别发达。区区成都一市，听说唱本多至五六千种。自商店学徒，茶馆清客以至于人力车夫凡能识字者，莫不以看唱本去消磨他们的时光，他们读着，讲着，揣摩着，其津津有味样子远过于大中学生之读国文。这是一件可注意的事实。

再就戏剧说，在成都川戏与话剧同样的流行。依理说，话剧比较川戏易懂，应该能吸引一般民众。而事实却不然。看话剧的只是一般所谓“知识分子”，而一般人看戏仍然到悦来园或成都戏院。据我个人的经验说，我的过去教育使我接近于话剧。但是在成都看了一两回话剧，便使我裹足不前。川剧则多看一回，意味便深厚一回，这也是一件可注意的事实。

如果我们研究一番唱本与川戏词的内容，我们都会感觉到它们大半太鄙俚粗俗，经不起从文学眼光去分析。它们既是鄙俚粗俗，何以有如许伟大的势力呢？原因也许很多，我想最重要的是：它们的形式和技巧有长久的传统在后面，在一般民众心中生了很深的根蒂。如果我们接收这种根深蒂固的对于民众有吸引力的形式和技巧把鄙俚粗俗的内容换为新鲜精妙的，我相信民众对

于文学的兴趣可逐渐提高，而文学自身也可以得到一种新的力量和生命。我希望我们的文学家们多学民歌去做诗，多学旧戏去写剧本，多学唱本和民间故事去做小说；这种“旧瓶装新酒”的路可以走得通，我们只要看汉魏乐府如何得力于民歌，宋元词曲如何得力于教坊歌曲，就可以知道。现在也有好些人明白这个道理，在努力地做这种工作，顾颉刚先生便是好例。顾先生的着重点在激发爱国情绪，如果我们能够同时顾到艺术价值，那就更圆满了。

（载《新新新闻每旬增刊》创刊号，1938年7月）

## 致 周 扬

周扬先生：

你的12月29日的信到本月15日才由成都转到这里。假如它早到一个月，此刻我也许不在嘉定而到了延安和你们在一块了。

教部于去年12月中发表程天放做川大校长，我素来不高兴和政客们在一起，尤其厌恶与程氏那个小组织的政客在一起。他到了学校，我就离开了成都。

本来我早就有意思丢开学校行政职务，一则因为那种事太无聊，终日开会签杂货单吃应酬饭，什么事也做不出；二则因为我这一两年来思想经过很大的改革，觉得社会和我个人都须经过一番彻底的改革。延安回来的朋友我见过几位，关于叙述延安事业的书籍也见过几种，觉得那里还有一线生机。从去年秋天起，我就起了到延安的念头，所以写信给之琳、其芳说明这个意思。我预料11月底可以得到回信，不料等一天又是一天，渺无音息。我以为之琳和其芳也许觉得我去那里无用，所以离开川大后又应武大之约到嘉定教书。

你的信到了，你可想象到我的兴奋，但是也可想到我的懊丧。既然答应朋友们在这里帮忙，半途自然不好丢着走。同时，你知道我已是年过四十的人，暮气，已往那一套教育和习惯经

验，以及家庭和朋友的关系都像一层又一层的重累压到肩上来，压得叫人不得容易翻身。你如果也已经过了中年，一定会了解我这种苦闷。我的朋友中间有这种苦闷而要挣扎翻身的人还不少，这是目前智识阶级中一个颇严重的问题。

无论如何，我总要找一个机会到延安来看看，希望今年暑假中可以成行，行前当再奉闻。

谢谢你招邀的厚意。我对于你们的工作十分同情，你大概能明瞭。将来有晤见的机会，再详谈一切。匆此，顺颂时礼

弟朱光潜

(1939年)1月20日

(载1982年11月29日《人民日报》)

## 流行文学三弊

文学的条件本很简单，第一是有话值得说，其次是把话说得恰到好处。有话值得说，内容才充实；说得恰到好处，形式才完美。像其它艺术一样，文学必须寓亲切情趣于具体意象。情趣与意象欣合无间，自成一新境界，就是值得说的话。没有亲切情趣，自己未曾受感动，决不能感动人；有亲切情趣而没有具体意象来表现它，喜只发泄于一笑，悲只发泄于一哭，境迁情逝，便了无余蕴。情趣化为意象，作者才可作沉静的回味。读者才可由境见情。情趣意象的融合是艺术的胚胎，在心中化育，也可在心中含蓄。在心中含蓄时，他对于作者自己仍不失其艺术的价值。但是，人是社会的动物，每个人都要把个体生命扩充为社会生命的希冀，有话总得要说给人听，守秘是最苦的事。心里有话必须说出，而把心里的话说得恰到好处，结果就是艺术作品。有作品，艺术才可以由作者传达到读者。这里所谓“恰到好处”颇不是一件易事。一则语言不常能跟着思想感情走，每个人都经验过有话说说不出的苦楚，或是所说的和所想的究竟还相差一点歉意。语言这个工具于写作者的手里，如同刀锯在匠人的手里一样，要经过若干艰苦的训练，才能运用自如。其次，所谓“恰到好处”，以作者为准与以读者为准亦不尽同。在作者看，词或已达意；在读

者看，仍未必能完全了解。性分、修养、经验人各不同，这种了解上的差别是于理应有的。调和折衷或是最稳妥的办法。“修词立其诚”，“言之无文，行之不远”。“立诚”和“行远”在一流作品里是并行不悖的。

这番道理本极浅近平凡，但极浅近平凡的也往往极不容易做到。目前流行文学作品，从印行的诗文小说戏剧以至于壁报和课堂习作，都似乎没有达到这种极浅近平凡的标准。许多写作者似根本不明白文字是怎么回事，拿文学做招牌来做种种可笑的勾当，在文坛上酝酿一种极不健康的风气。没有出息的始终没有出息，在文坛上鬼混若干年以后，逃不了他们应受的遗忘与消灭。最可怜的是一般有志于文学的青年，只有那一个不健康的风气做榜样，盲目地跟着旁人走，到后来只是一蟹不如一蟹，糟踏了许多有为的青年，也糟踏了才露头角的新文学。这篇随感录并不敢为作家说法，只是站在读者的地位来诉一点苦。章实斋做过《古文十弊》，现在不勉强凑足成数，只就一时所认为最重要的指出三点。

一、陈腐——人常为惰性所累，欢喜朝抵抗力最低的路线走，抵抗力最低的路线是没人践踏到熟烂的路线，在个人为习惯，在社会为风俗，为传统。习惯和风俗的潜势力比什么都大，人常不知不觉地被他们拖着走。对于和他们不相容的总是加以仇视与抗拒。在每个时代，伦理，政治，学术以及全体文化的进展所感到的最大的阻碍力就是习惯风俗，就是心理学家所说的“呆板反应”(stock-responses)。在文艺方面，习惯和风俗的阻碍力尤其险毒。一种已成作风的僵硬化，一种新兴作风的流产或夭折，都是习惯和风俗所伴的惰性在作祟。中国几千年来文艺笃守传统，到现在，大学国文系还让一般似通不通的学究



把持着，禁止学生谈语体文，教他们专做那些似通不通的策论诗赋。这就正是中了惰性的毒。不过，新文学家也得自己反省：他们在精神上是否真与顽腐学究有什么不同呢？现在文坛上弥漫着的是模仿抄袭的空气。白话文运动初期，多数人在传染浪漫派的无聊的感伤，后来又贩卖写实主义，象征主义，大众化，种种空洞的名词，很少有人脚踏实地埋头努力开辟一条自己的路径，创造出思想、体裁、内容都度越流俗，值得一读的作品。最重要的原因是写作者根本没有文艺的资稟与修养，只是拿文艺做商业上和政治上的敲门砖。书店老板或政党走狗今天想出一个花样，他们如法炮制；明天想出另一个花样，他们依然如法炮制。文艺变成游街队的叫卖，小喽啰的呐喊，还有什么风格生命可言！倒霉的是我们花钱买书的读者，读来读去，老是那么一套，读了第一篇便不想读第二篇，勉强看下去越觉得烦腻，把一点文学味抹杀得一千二净。从前有些慈善家（其中也不乏伪君子），要劝人行善消恶，便造出许多故事，如某甲放了若干乌龟的生，后来享了长寿，某乙犯了奸淫，后来自己的妻女显了报应。这类故事已成为一般“善书”《感应篇》、《阴鹭文》内容的共通性。谈现在流行文学作品——尤其是所谓“宣传”品——我们常嗅到“善书”“感应篇”之类的气息。著“善书”，说“圣谕”，以及写八股文的精神和方法，在任何时代都是要不得的，而现在还在那里滋长蔓延，这是我们最为新文学危惧的。尽管传统派批评家呐喊着要永恒性与普遍性，每个艺术作品的境界必定是独到的，新鲜的。没有创造，就没有艺术。所谓“创造”，并不是根据一个口号，敷衍成一篇文字，贴上“诗”“小说”或“戏剧”的标签，而是用适当的语言表现出一个具体的境界和亲切的情趣。这是资稟和修养的结晶，不是支票或头衔所能买到的。

二、虚伪的——文艺不是一种门面装饰，而是丰富精神的充溢。文艺的创造多迫于不得已，有话总得要说。如果心里本来无话可说，最好就不说话。没有话可说而勉强要说，所说的话就变成内心生活贫乏的掩饰，文艺上的虚伪多由此起。虚伪的病根在中国文学史上本来种得很深。从前文人以文字为应酬工具，做寿序、墓志铭乃至专门著述，照例都有一套门面语，都要摆一个空心架子，内容尽管很空洞，表面却须显得富丽堂皇。这是古文的通病，也是八股文和试帖诗的秘诀。它在新文学中不但没有铲除，而且因为受到不健康的外来影响还变本加厉。近代西方文学颇着重细腻的描写，一间房子，一个人，或一条狗，往往要费几千言来烘托渲染，节目上堆节目，形容词上堆形容词。有些人以为如此才显得精细富丽，其实这种写法本来不尽可为法。要把事物表现得活跃，着墨太多往往反成障碍。把词藻当装饰来掩盖内容的空洞，在任何文字中都是大病。而且中西方语句构造习惯不同，西文所能承得起的繁词丽藻中文常承不起。现在许多作家——尤其对外国文仅有一知半解而对本国文则毫无素养者——不明白这个道理，以为做文章秘诀在搬弄漂亮词句，往往写上满篇陈腐而僵硬的形容词句，不能叫读者见出一个活跃的境界来。这是穷人摆富贵架子，戳穿了一文不值。这种虚伪是偏在形式方面，以浮华掩空洞。此外另有一种虚伪起于内容方面。近十年来，法国象征派诗和现代英美诗也一鳞一爪地传到了中国来，它们的特征是竭力撇开寻常蹊径，用细微的意象、音节，表现新鲜的情调，做得好就幽深微妙，做得不好就僻窄艰晦。这种作品在西方也只是少数知识分子的玩艺儿，聊备一格固未尝不可，决不能认为是文学的正宗大道。近来，我们的新兴作家中，也有人正在模仿这种作风，成就较好的，固然可以启示学者一种新观点去感觉事物，对于粗

疏陈腐是一剂良药。但是，也有好些人在冒招牌，本来没有象征诗和现代英美诗的那种情调（文化背景和社会经验不同，我们本来很不容易做起那种情调），而偏要做起来像有的样子，披上一层不易看穿的道袍，叫你猜想其中有如何神秘，等你费许多力量看穿了，原来还是一个空心大老倌，叫你懊悔得不偿失。这种勾当有些像走江湖的医生、相士的“法术”，从前人所谓“以艰深文浅陋”，也是目前很流行的一个毛病。

三、油滑——文艺和游戏在起源上本很接近，它们都是富裕的生命流露于自由活动，都是要在现实世界之上另造一个意象的世界来应情感的需要。文学家看世界，多少有如看戏，站在超然的地位，把人生世相中形形色色当作惊心动魄的图画去欣赏，对于丑陋、乖讹、灾祸时而觉得可笑，时而觉得可悲。这种悲笑是获得启示后的感动，是对于人生世相较深刻的认识和较隽永的回味，不致逼人走到佯狂或颓废的路上去。所以文艺是最高度的幽默与最高度的严肃超过冲突而达到调和。一个人如果一味严肃而没有幽默意识，对于文学就终身是门外汉；但是，因为同样理由，如果一味幽默而见不到幽默的严肃境界，也决不会产生伟大的文学作品。一味严肃的人对于文学倒没有多大危险，因为他们钻进清教徒或道学家的圈子里去，就不会闯进文学的区域来。一味幽默的人倒往往把文学当成一种玩世的工具，使文学流为油滑。西方有一句谚语说：“这世界对于好用思想的人是一部喜剧，对于好动情感的人是一部悲剧。”大概第一流的文学作品必能调和思想与感情的冲突而同时见出世界的喜剧的与悲剧的两方面。有时思想感情乖离，幽默与严肃脱节，文学就容易偏向喜剧的调侃，以及在讥刺方面发达。这种变动发生大半在“理智时代”。古希腊的哲学鼎盛时代和近代欧洲十八世纪都是最显著的例子。大多

数文人在这种时代对于人生社会的态度是讽刺的，心里不满意于现状，谴责过于悲悯，理智的抗拒多于情感的激动，无可奈何，出之以讥刺，聊博一笑。讽刺文学的发达表示心地的僻窄，情感的压抑或萎靡，以及整个精神生活的不健康。所以，讽刺文学最发达的时代，也往往是文学水准最低落的时代。我们的这个时代是否偏于理智的，我们不敢武断，但是，情感的压抑与萎靡却是不可讳言的事实。我们大多数人对于人生、社会的态度——如果不只是叫嚣鬼混而确实有一个态度的话——是偏向于讽刺的。从鲁迅一直到老舍都是如此。讽刺者大半与滑稽玩世者有别，他们还是太认真，出发点还是一副救世心肠。但是，讽刺的骨子是天生的，讽刺的面孔是可以假扮的。没有讽刺的骨子而学得讽刺的面孔，结果就会成了专会谑浪调笑的小丑。年来所谓“幽默文学”颇有这种倾向。提倡“幽默小品”的人也许有他们的见地，不过，学他们的人往往一味憨皮臭脸，油腔滑调。坏风气传染得特别快，现在，不但学生壁报和报纸副刊在学《论语》的调子，就是许多认真的作家往往在无意之中也露出点油腔滑调。这也是文坛上一个很严重的病相。

以上所说的三种弊病当然不是流行文学所特有，它们在中国文学史上老早就种了祸根，不过，现在特别现得显著。白话文运动起来以后，许多人过于兴奋，以为这是中国文学的空前的革命。从外表说，这种看法或者不无片面真理；但是，我们放冷静一点去衡量，就会觉得已往传统精神最坏的方面是在“流毒”。真正的文学革命不只是换一个语言躯壳就可以了事。用文言可以说谎和摆空架子，用白话还是可以说谎和摆空架子。这番话并非对白话文表示恶意，文学必须用活语言，这道理只有愚顽者才会否认。不过，语言究竟只是一种表现工具，表现工具改善了不一

定就能保障运用它的人成为文学家，就如刀锯改善了不一定就能保障运用它的人成好匠人是一个道理。而且语言跟着思想走，思想未脱混沌无杂的状态，语言也决不会精妙。真正的文学革命必定从充实内心生活做起。目前大患，不在表现内心生活的工具不够，而在内心生活本身的贫乏。关于发展内心生活这一点，我们希望作家自己有觉悟，肯努力，同时也希望政府和社会少给一点诱惑与钳制。

（载《战国策》第7期，1940年7月）



## 文 学 院<sup>①</sup>

各国文化与各科学术均有其固有之传统，以为向前进展之始基。无传统即无基础，墨守传统而不求进展，则固有者亦必寻至枯腐衰落。大学教育对于文化学术有两重任务：其一为对于已有传统加以流传广布，以维持历史的赓续性；其一则为从已有传统出发，根据新经验与新需要，孜孜研究，以求发展与新创。灌输与启发，守成与创业，缺其一，均不足与言完善的大学教育也。

因此，大学教育与专门学校教育之功用不同。专门学校侧重专门技术人才之训练，大学则于此以外，负有□□□研究之责，□□□□□□□□□□责任。例如同为史学系设于大学者与设于师范学院者当有别。设于师范学院者侧重训练学生们成为好的史学教师，使其于史学基本知识具有精确的赅括的了解，同时又有启发此种了解之教授法。设于大学者则于奠定普通史学基础之外，尚须进一步引导学者致力于研究工作，如搜集史料，整理史料，专题讨论等等，以期于史学有新发见，新贡献。以上所云非谓专门学校不应从事研究，大学不应顾及应用，盖性质目的不同，课程即各应有所侧重也。

---

① 此文为作者代当时教育部高等教育司起草的《升学指导》的一部分。——编者。



大学教育之对象有二：一为文化学术，一为治文化学术之人。西方各国多揭liberal education为大学教育之理想，以别于专科学校之侧重职业教育(Vocational education)。liberal一字含有“宽大自由”“解放”“通达”诸义，与“蔽固”“拘墟”“狭隘”诸义相反。“宽大自由教育”之目的不仅在训练一技之长，而尤在养成宏正通达之士；不仅在传授知识技能，而尤在陶冶品学才识具备之完人与培养健全之士风。此非谓大学生可不具备专门职业之知识与技能，但以此为未足。理想的大学生应退可为专才，进可为通才，以其所学施之于特殊职业，固可措置裕如；施之于领导社会，主持政教，亦可迎刃而解。所谓“宽大自由教育”者其义如此。

“宽大自由教育”必以“博学”为基，以“守约”为的。近代学术分科立界，日趋于严密，为研究方便起见，固不得不尔；实则各科学术往往彼此密切相关，欲精研某一科学问，常需要许多其他科学问为基础或辅助(例如研究心理学不能不涉及生理学，生物学，社会学，统计学以至于宗教、艺术、文学、哲学等等)。苟入手即言“专门”，于所学专科以外之相关学科概不问津，则历程愈远，困难愈多，终必无所成而废然思返。盖即在科学时代，任治何种学问，不能“杂”即决不能“专”，不能“博”即决不能“精”也。

以上所述可适用于大学教育全体，而入文学院者入手尤须有此种了解，盖文学院各科在性质上需要“宽大自由”，较其他学院为尤迫切也。文学院各系课程如文学、哲学、历史学，均不仅为一专科学问，而与人类文化全体息息相通。先就文学院与其他学院课程之关系言之，文史哲诸科与社会科学(法学院课程)及自然科学(理学院课程)之对立实出于一般人之肤见误解。史学不能

蔑视社会政治经济以及科学思想之影响与应用，哲学有时从社会科学出发，有时从自然科学出发，为各种学问之总汇，文学在近代受社会科学与自然科学之影响亦至显著。就研究过程言之，文史哲诸科在工具，材料，方法，精神各方面，均不能不借助于自然科学及社会科学，此为近代学者从亲身经验中所获得之结论。在今日治文史哲诸科而于自然科学与社会科学皆茫无所知，其不免于冬烘学究之陈腐固陋，殆无疑义。27年教部颁发大学各院公同必修科，定文学院学生必选修数学及自然科学一种，社会科学两种，实有见于此。惟施行之始，或有嫌其繁重者，或有疑其不切实用者，不免视为具文而敷衍了事。推原其故，盖由狃于故常，不明“宽大自由教育”之真义。挽救斯弊，端在观念之改变以及主其事者之实事求是。教育为百年大计，凡所兴革固不可一蹴而就也。

次就文学院本身诸系之关系言之，文史哲为人类精神文明之三要项，彼此唇齿相依，其中疆界可分而不可裂。姑举文学为例言之，治中国文学者不能不通外国文学，以为参较之资料。美丑媿妍，相较乃彰，熟知外国文学者回头玩味中国文学，往往发见寻常人所不能发见之美点，了解寻常人所不易了解之意蕴，至于人所有而我所无，人所长而我所短者更可以发深省。治外国文学者更不能遗弃中国文学，身为中国人即须有应用中国语文之能力，而传译介绍，尤非中外并通不为功。无论治中国文学抑治外国文学，历史背景与哲学思想之了解均为不可少之辅助。吾国古代学术备于经史子(哲学史学)而文即寓其中，后世文虽渐独立，而与哲史之渊源仍绵延不断。西方文与哲史之发展亦颇近似。严格言之，文学院不应分系，所以分系者欲使学者于短时可期小成。有志深造者应不以小成自囿，即入文学院即须同时与文史哲三科奠定

一种坚实基础。文学院公同必修科中原有国文，外国文，中国通史，西洋通史及伦理学、哲学概论诸科。钟点虽少，但亦可予学者以学习诸科之机会与方法门径。作始简而将毕钜。是在学者之努力耳。

文学院之组织，各大学中不尽一律。29年教部所颁之大学文学院分系课程中所分者为中国文学，外国文学，哲学及历史学四系。盖根据多数国立大学之文学院现行组织而定者。兹据以为准，略就四系课程性质与目的加以说明，以为升学者之参考。

## 一 中国文学系

中国学术分野向不甚严。所谓“国学”不惟包括群经诸子重要史籍及重要专集，即道藏佛典亦在必涉猎之列。范围如此其广，学者即稍求奠定基础，已非十年以上不为功。近来学重分科，国学中之属于思想者入哲学系，属于史者入史学系，而文学系本身，依新章规定，又分文学与语言文字两组，范围似渐缩小。但实际上分科用意只能在侧重，而求豁然贯通，学者仍须尽窥从前“国学”所包含之广大疆域。中国文学本导源于经史子，数典不能忘祖，故治文学者对于经史子仍不可蔑视。语言文字为治文学者启门之钥，不识字，不明文法，即不能读书，故治文学者不能不习语言文字。反之，语言文字之研究必以文学要籍为根据，字义与文法之条律均须由文学要籍之习用，惯例抽绎出来，故治语言文字者亦不可不习文学。以短促之大学修业年限，治浩瀚之四部典籍，虽为天才，亦难为力。学问为终生事业，大学教育只能引起研究的兴趣，指导研究的门径与方法，学者得此锁钥，知所遵循，毕业后再继续研究，孜孜不辍，方可期有深造。此在

任何科系均为成功之常径，而在中国文学系尤然，因其范围特较他科为广也。因此，大学文学院之中国文学系标准不能过高，而学者存望亦不宜过奢。就现行中国文学系课程分析之，文学组有四种重要目的：

(一)熟悉文法语法，能运用浅近文言或流行语言发表思想情感。

(二)精读文学要籍，对于中国文学全体及其在中国文化中所占之地位有一概括的认识。

(三)略明中国文字形声义演变之大概，以求有阅读古籍之能力。

(四)对于古籍研究略知门径与方法，以为毕生致力之基。

学者如能于大学修业期限四年之中，完全达到上述四种目的，则其成绩已斐然可观，求致用可任教师、编辑或文牍，求深造亦不致茫无途径矣。

中国文学系于文学组之外，又有语言文字组，目前设语言文字组者惟国立西南联合大学，他校多谨设文学组。自清乾嘉以来，国学研究即侧重文字，声音，训诂。王段诸巨子倡端于前，章太炎氏踵武于后，二百年间朴学蔚为大观。惟王段之系统多谨守《说文》、《尔雅》、《广韵》，其所探讨者限于古籍而不及方言，盖于比较方法与资料仍有欠缺。西学东渐以后，语言文字研究乃蒸蒸日上。西方语言学者如高本翰之流渐以西法研究中国语文，而中国学者亦渐受其影响。近数十年之间，内有甲骨卜辞之发现，国语之商讨，与各地方音之收集，外有印度，欧罗巴系语言之可资借鉴，方法日益精确，比较资料日益丰富，学者渐能挾王段之藩而别树新帜，盖目前国学各科研究之中成绩最佳而前途希望亦最大者，古史之外，厥为文字语言。文字语言为读者治学运思之钥，有志

于深造者必于此深致意。惟入语言文字组者必有较深厚之基础与较广泛之准备(至少须读过重要经籍,精通一种外国语文),毕业后必有继续研究之机会与决心,不然,徒持一钥而无所启,亦徒功亏于一篑耳。

## 二 外国语文系

现代各科学术均已成世界之公器。无论文学作品,学术论著或科学发明,一经公布,即不径而走,转瞬间由发源之国土而流传于全世界,其流传之媒厥为文字语言。学术界流行最广者在古代为希腊拉丁,在近代为英法德意诸文。在今日治任何学问,至少须能精通一种近代外国文,盖精通外文则远可继承全世界学术文化之传统,近可与全世界学术界同道者互通声息,外人有特见新创,我可窥其奥蕴,我有特见新创,外人亦可借翻译而知其梗概也。个人中之观摩切磋,国际文化之共感交流,全人类学术文化之推进,胥于语言文字是赖。吾国往日闭关自守,罕与外来学术文化接触,故固有之学术文化发展到一种限度以后,即因缺乏刺激与观摩之资而停滞。东汉以后,佛学西来,吾国学术文化乃受印度学术文化之浸润而生展焕发,此为吾国文化史上之最重大事件。今日中西交通,吾人在有史以来,第一次与全人类相见,其意义之重大又远过于印度文化之输入。盖所传来者不仅为一国宗教之经典,而为西方学术文化之全体;吾人所获之益不仅在接受外来赆礼,而吾国固有之文化学术亦可借翻译流传,为世人所共喻周知也。惟此种交流仍仅在发轫之始,重要典籍尚未经有系统的传译,已译者亦大半不履人望,欲促进中西文化学术之交流,先务之急在大量的训练学者精通外国语文,此大学外文系所负责



任之艰巨所以远过于他系也。

外文系向以英文组为主，中法大学偏重法文组，同济大学虽无外文系而以德藉或留德教授多，特重德文。已往，北京清华诸大学有特设法德文诸组者，嗣多以学者人数过少而法德诸文合并于英文组为第二外国语，列为必修。依教部新定课程，外文系仍以英文组为主，各校得视设备与需要而别设法文、德文诸组，其课程标准大致与英文组相同。原为必修之第二外国语则改为选修，既选修即须连习三年。此种规定实以历年各校外文教学之经验为据。既名为外国语文系，则不应仅以英文充数，且在学术上之价值，德法诸文亦正不减于英文，全国各大学苟尽习英文，而置法德诸文于课程之外，尤非兼容并包之道。新制特于英文组之外允许各校酌量情形设其他语文组者以此。欧洲各国文字以同源之故，而文法字汇多相类似，苟先精通其一种再进而习另一种，一二年之中即可获得阅读之能力；苟同时学习两种而根基均未固，则对两者皆不能专心致志。结果必两无所成。已往各校学第二外国语而成绩优异者实不数觐，多数学者则以同时学习两种外国文为苦，教者均觉与其耗大量时间精力于第二外国语而无所获，不如移此时间精力于专习一种外国语，尚可期有成就。新制不列第二外国语为必修课者以此，其所以仍列之选修课者，给资质特高根基特厚兴趣特浓者以学习之机会，使课程较富于弹性也。

外国语文系在西方各大学中常分语言、文学两组，语言组则重字音字义与文法之演变，有如吾国小学；文学组则重文学名著。已往吾国教学外文者对于语言、文学之轻重常有执争。主应用者多侧重语言，主深造者多则重文学。不过，吾国人士之所谓“语言”多指流行语之运用，与西方语言学之重史的研究和比较研究者有别。就事实言之，外文与中文同理，语言、文学实不可强分。



欲精通文学者必精通语言，欲精通语言者亦必多读文学名著。现制外文系一、二年级侧重语言之训练，第三、四年级则有分期研究，专家研究，名著选读，盖亦语文并重，循序渐进之道也。

### 三 哲学系

目前，国立各大学中哲学特设一系者仅中央，武汉，中山三校，西南联大与湖南二校则合哲学心理学为一系，四川，厦门，暨南诸校均未设哲学系而隶哲学于教育学系。哲学系为数既寥寥，而每校哲学系学生人数又甚少，有全系不及十人者。哲学研究之风不炽，于此可见。此种现象似殊可忧虑。哲学思想为一国文道之重要因数，国民生命力之强弱常可于哲学思想之有无占之。道德风俗之醇驳，政治之推移，以至于学术之倾向，常为哲学影响所左右。西方若无柏拉图，亚理斯多德，卢梭，康德诸哲人，则全部欧洲史或另具一种面目；中国若无儒道释诸家，则其文化发展亦必循另一种途径。柏拉图著《理想国》，以为惟哲学家可以掌邦国大政，论者或病其言之过甚；惟哲学之对敌为愚昧，苟国家政教大计操之于愚昧者之手，有如盲人之引路，不习水性者之行舟，盖鲜有不至于倾覆者。人之所以异于禽兽者惟在思维，社会进化程度之高低亦惟视人民思想成绩之优劣。若举国无哲人，而一般人民亦不知哲学为何物，对宇宙秘蕴与人生究竟，梦梦然不起疑问，不假思维，徒竭其精力于体肤之需要，是直沦为野蛮民族耳。当此剧变之秋，吾人方将奋发蹈厉，求所以任重致远之道，必有一种思想重心为政教之准焉，必有一种好学深思之习惯以取环境之困难焉，是则哲学研究之提倡盖急不容缓矣。

考哲学在目前吾国大学中不甚发达之原因，盖有三种。哲学非

一种狭义的职业训练，入学者常虑其出路之狭窄，此其一。哲学以宇宙人生及知识全体为对象，需要深广之基础，视他科似较难，此其二。吾国民特性素重实用，哲学需要“无所为而为的精神”。不津津于谋利计功，在一般人视之，似近于玄虚，此其三。对于哲学之上述三种看法均极近于人情，惟因此而畏避哲学，则未免太缺乏哲学家的风度。哲学虽非狭义的职业训练，而其企图在促人类文化与幸福，在社会上亦自有其功用。致力于此者进可以从政施教，退可以著书立说。古今中外治哲学者不尽穷乏终身，且真正哲学家自亦不以穷乏为苦也。其次，难易问题亦殊无定准。哲学之需要深广基础，正与文学、史学无殊。西方诸大学对于入哲学系者亦不希求特殊程度也。至于重实用而不喜玄理，实为吾国民性之弱点，急宜改正之，而改正之道即在多学习西方哲学家治学之方法与精神。且哲学固亦常从人生自然中极浅近切实问题入手，不如一般人所想象之玄虚。有志于哲学者当视其资禀是否相近，其他不必多所顾忌。为文化起见，吾人甚盼哲学研究之风气不如今日之衰落也。

依现行学制，文学中外分系，而哲学则中西同时并修，故其课程较为繁重。自表面视之，此种配合近似于不伦不类，盖中西文化差别最大者厥为哲学，中国民性特重实用，所谓哲学几与伦理、政治思想同范围，西方哲学则侧重于宇宙本体与知识本身性质与方法之讨论，与实际人生几若毫不相涉。西方思想特长于逻辑分析，诸家哲学系统皆条理井然，譬如建筑，因基立柱，因柱建顶，观者可一目了然于其构造；中国思想特长于直觉的综合，学者好以片言零简载灵心妙语，譬如烹调，珍味杂陈，观者但能赏其美而不必能明其手续。中西哲学盖各有其特殊方法与精神，易而用之，常凿枘不相入。然相反者往往适足以相成，在思想方

面，相冲突者尤足以相启发。吾人多研究西方哲学，或可以对吾国固有哲学补其偏而救其弊，因而益发扬光大之。大乘佛学在中土之发达，足证吾人非不能致力于深邃思考。吾人如能以昌明大乘佛学者昌明西方哲学，则所以贡献于人类文化者必益伟矣。

哲学系课程之配置略如他系之循序渐进。初年级授《哲学概论》，《伦理学》，《美学》，《普通心理学》以及《中西哲学史》，使学者先奠定基础，对于哲学全体有一种普泛的认识。第三、四年始作较专门之研究。孔孟荀哲学，老庄哲学与印度哲学史三科赅括中国哲学之三大派别。（印度哲学大部为佛学，在中国影响反较在印度为大）。高等逻辑，形上学与知识论三科为近代西方哲学之三重要部门。以学分限制，西方哲学专家研究未列入必修，似为憾事，但选修科可以弥补之。学者常知对哲学如求鞭辟入里，必多读专家名著以窥其方法与精神，寻常课本概论无济于事也。

## 四 历史学系

史学在吾国学术界素占优越之地位。古谓文字为史，凡文字所记载者皆属史的范围，故自广义言之，“六经皆史”。史之最显著的功用为保存文化传统与社会遗产，使后人可据已往之经验为治国立身之准则，故史有“鉴”之喻。司马光《资治通鉴》一书即从政者之课本，用意在于借史迹为“鉴”以“资治”。惟史之功用尚不仅在“以古为鉴”。史之职责在记载人类一切思想行为所已经之轨迹而求解释其因果关系，凡政治、经济、宗教、哲学、文艺等文化活动在时间上继续进行者均为史所必探讨。惟其记载人类已有成就，故史为各科常识之宝库，惟其解释事变因果，故史可养成远大平正之眼光。国无历史即无文化，人无史学知识，

对文化亦不免茫然。史学者，“宽大自由教育”之最有效的工具也。

吾国历代史有专官，邦国大事咸逐时载诸方册。西人有称吾国为“历史家的国土”者，良非虚誉。自周秦以至于今日，二千余年中史的记载绵延不绝，求之世界任何国家，无有也；四部所载，注疏之作不计外，史籍为量最多，其材料之丰富，求之世界任何国家，亦无有也。惟中国史学材料虽甚丰富，而方法或尚欠精密。中国史学家素不出传记，编年及纪事本末之范围，其重要功用仅在记载，未有将一时代全社会之思想行为作一整个的有系统的描绘而显示其因果关系者。换言之，中国史学是叙述的而非解释的，零乱的而非综合融贯的，故至今尚无一部满人意之通史或断代史，此其失一。中国史家素从政府立场着眼，对于政治之变迁，朝代之更替，官吏之升降，战争之起讫均言之綦详，而于社会生活形态及经济发展等等则视为无足轻重，而语焉不详，故史料虽丰富，而社会史、经济史所必资之源如食货盐铁诸书，实简略零碎，难以为据，此其失二。加以古史多凭传说，官书时多忌讳，材料之审定尤为史家当务之急。总之，中国史学有如旧家遗产，珍宝满室而灰封蛀蚀，洗刷清理颇不易为功。近代西方史学方法日趋于严密，吾人若借以为鉴而整理国史，则可开垦之沃壤尚多，而可希望之收获亦必丰富，是则有待于史学系之英俊矣。

文学院共同必修科中已有《中国通史》与《西洋通史》，学者对于人类史全体应已有概括之认识，故史学系不另设通史。史籍至浩繁，即西方专门学者穷毕生之力，亦往往仅精通某一断代史，国别史或专门史。史学系特设此三科，用意亦仅在示学者以门径与方法，以为毕业后继续研究之基础。断代史中之近世史，与吾人生活关系至接近，如现代文化之形成，社会经济政治之转

变，外交之纠纷，交通之发展等等，均为一般公民所必有之常识，治史学者决不能置之不顾，故史学系特设中国近世史与西洋近世史两科。史学与地理学关系至密切，治史学者不能不知地理，而沿革地理尤为重要，浙江暨南诸大学史地合系，对于学者实较为便利。现行史学系课程中仅设中国地理三学分，似嫌不足，世界地理之列入选修，盖受学分之限制，实则研究西洋史者仍以先选世界地理为妥。

## 总 论

文学院各系之性质与目的略如上述。大学课程设置，各国微有不同。就大体言之，既设一系则基本学科必须具备，至少较专门之学科，则英德诸国大学常视其设备与教授人才而决定其设否，如设备不充，教授人选不易物色，则虽重要学科亦常付缺如，盖本宁缺勿泛之旨。吾国现行大学课程，必修科各校一律，所以救以往庞杂之弊，至于选修科则各校有斟酌损益之余地，亦尚富于弹性。惟课程虽统一，各校办理情形仍恐不能一致，有某校某系特强某系特弱者，斯亦情理之常。初升学者不惟宜知选系，尤宜知选校，而选校之准有三，一为图书设备，次为教授人选，三为校风。就目前言之，吾国大学以国立者较为完善，而国立者之中，以中央、西南联大及武汉诸校较为完善，以其历史较久，设备较完，而教授人选亦较严格也。此外如川大之史学系，浙大之外文系亦尚有可取。不过治学全恃自己努力，学校只能予学者以方便与门径，如学者不求自强不息，则学校虽善亦无补于事，所谓“大匠诲人以规矩不能使人巧”也。

升学选系者第一当视其智能与兴趣之偏向。目前一般青年在



入学之先即惟出路是虑。对文学院之门墙，观者尤徘徊踌躇而不敢径入，以为文也哲也史也似皆迂阔而远于事情，空洞而不能致用。其实治任何学问，只患其不能精，不患其不能致用，试问处今之世，果有真正积学之士投闲置散埋没无闻者乎？吾国现方励精图治，百废待举，每种事业皆苦人才不足，法理工农诸科如是，即文科莫不然。学者当以远大自期，津津于问舍求田，殊非大器也。

文学院各系课程大半皆着重奠定治学之基础，若期对于所学有精诣深造，必以毕生之力赴之。各级学校中谓修业期满为“毕业”，实属不妥。西文graduation一字原为“叙级”，小学、中学、大学每终二程，即进一级，所谓“业”固无“毕”时也。在大学修业期满者尚宜求再进一级或留学，或入国内大学研究院。目前文学院各系均有研究所者惟西南联合大学。他如中山大学有中国文学及历史学两研究所，浙江大学有史地学研究所。此外，研究机关之有关文史者尚有中央研究院与北平研究院。已往求较高深学术者多往外国留学，留学实非长策，而文学院学者尤无留学之必要，欲求吾国学术之独立发展，一切学问应皆能在国内研究，各大学研究所之扩充实刻不容缓也。

（载《教育通讯》第3卷第27、28期合刊，1940年7月）



## 冯友兰先生的《新理学》

近一二十年来，关于中国哲学方面，我还没有读到一部书比冯友兰先生的《新理学》更好。它的好，并不仅在作者企图创立一种新的哲学系统，而在它有忠实的努力和缜密的思考。

他成立了一种系统。这对于中国哲学的功劳是值得称赞的。我们一般浅尝中国哲学和西方哲学的人们，常感觉到这两种哲学在精神和方法两方面都有显著的差异。就精神说，中国民族性特重实用，哲学偏重伦理政治思想，不着实际的玄理很少有人过问；西方哲学则偏重宇宙本体和知识本身的性质与方法之讨论，为真理而求真理，不斤斤计较其实用。就方法说，西方哲学思想特长于逻辑的分析，诸家哲学系统皆条理井然，譬如建筑，因基立柱，因柱架顶，观者可一目了然于其构造；中国哲学思想则特长于直觉的综合。从周秦诸子以至宋明理学家都喜欢用语录体裁随笔记载他们的灵心妙语，譬如烹调，珍味杂陈，观者能赏其美，而不必能明白它的经过手续，它没有一目了然的系统。这见解大概是普遍的。读过冯先生的《新理学》之后，我们对于这粗浅的印象至少要加几分修正。他很明白地指点出来：西方哲学家所纠缠不清的宇宙本体和知识性质诸问题，在中国也是向来就讨论得很热闹的。我们从前读旧书，固然也常遇到“理”、“性”、“气”、

“道”、“太极”、“无极”、“阴阳”等等字样，但是这些字样对于我们门外汉颇有几分神秘气息，“玄之又玄”，也可能地是“糟之又糟”。经过冯先生解释之后，我们才恍然大悟这些不可思议不可言说的还是可思议可言说，而且我们的哲学家所求之理与西方哲学家所求之理根本并无大别，所得的结论也差不多。其次，中国哲学旧籍里那一盘散沙，在冯先生手里，居然成为一座门窗户牖俱全的高楼大厦，一种条理井然的系统。这是奇绩，它显示我们：中国哲学家也各有各的特殊系统，这系统也许是潜在的，“不足为外人道”的，但是如果要使它显现出来，为外人道，也并非不可能。

看到冯先生的书以后，我和一位国学大师偶然谈到它，就趁便询取意见，他回答说，“好倒还好，只是不是先儒的意思，是另一套东西”。他言下有些歉然。这一点我倒以为不能为原书减色。冯先生开章明义就说：“我们现在所讲之系统，大体上是承接宋明道学中之理学一派。我们说‘承接’，因为我们是‘接着’而不是‘照着’宋明以来理学讲的。因此，我们自号我们的系统为新理学。”他在书中引用旧书语句时，常着重地声明他的解释不必是作者的原意，他的说法与前人的怎样不同。这些地方最足见冯先生治学忠实的态度，他没有牵强附会的恶习。他“接着”先儒讲，不“照着”先儒讲，犹如亚理斯多德“接着”柏拉图讲而不“照着”他讲，康德“接着”休谟讲而不“照着”他讲，哲学家继往以开来，他有这种权利。

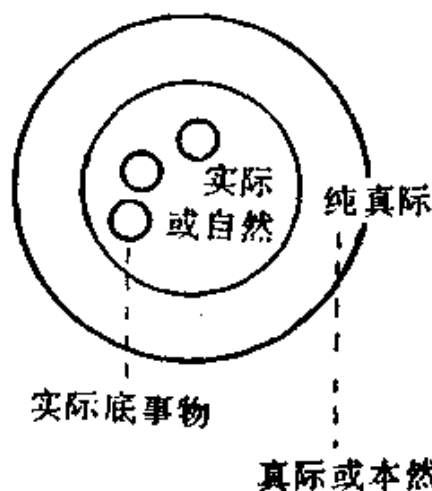
要明白冯先生的系统，必须读原书。粗略地说，他的系统基于“真际”（即“本然”）和“实际”（即“自然”）的分别。“真际”包含超时空的一切“理”，“实际”之最后的不可分析的成因为“气”。比如说，“这是方的”，“方”的理存于真际，“这”

是实际中一个方的物。实际的方的物“依照”真际的方的理而得其方的性。只有性不能成物，方的物必有其所“依据”以成为实际的方者，这叫做“料”，料近于“物质”，不过物质尚有其物质性，将一切性抽去而单剩一极端混沌的原素，则得“绝对的料”，此即“真元之气”（简称为“气”），亦即“无极”。真际所有理之全体为“太极”。“极”有二义：一是标准，每理对于依照之事物为标准；二是极限，事物达到标准亦即达到极限。“太极”理之全，“无极”物之础，由“无极而太极”，即由气至理，中间之过程即我们的事实的实际的世界。理为“未然”，为“微”，为“体”，为“形而上的”；物为“已发”，为“显”，为“用”，为“形而下的”。形上的理是思之对象，是不可经验的；形下的物是感之对象，可经验的。哲学所研究的为形而上学的理。

这是冯先生的基本原则，从这些基本原则出发，他解释天道，人道，历史，宗教，艺术以至于将哲学本身当作一个实际事物看。篇幅只容许我讨论他的基本原则，虽然原书引人入胜的地方并不仅在基本原则。我接受冯先生的立场，来审查他的系统是否完整无漏或“言之成理”。为清晰起见，我把我的意见分作三个问题来说。

### 一、真际和实际是否有范围大小的分别？

冯先生似肯定的回答此问题，他说：“属于实际中者亦属于真际中。但属于真际中者不必属于实际中。我们可以说，有实者必有真，但有真者不必有实；是实者必是无妄，但是真者未必不虚。其只属于真际中而不属于实际中，即只是无妄而不是不虚者，我们说它是属于纯真际中，或是纯真际的。如以图表示此诸分别，其图如下：



就此图所示者说，则对于真际有所肯定者，亦对于实际有所肯定。但其对于实际有所肯定者仅其‘是真际的’之方面，……我们说哲学对于真际有所肯定而不特别对于实际有所肯定，特别二字所表示者即此。”（10至11页<sup>①</sup>）

就图及解看，冯先生以为实际与真际的关系，犹如实际的事物与实际的关系一样，同是范围大小的关系。真际大于实际，犹如实际大于每个实际的物，犹如动物类大于人类。但是大者与 smaller 都同在一平面上。依形式逻辑，对于全体有所肯定者对于其所含之部分亦有所肯定；所以冯先生说，“对于真际有所肯定者亦对于实际有所肯定”。于此我们向冯先生说，你这个人实际的，决无疑问；要是说你这一个实际的事物亦属于真际中，和你所谓形而上学的理在一块儿站班，那就大有问题，因为属于实际中者即不属于真际中，固然，你是人，有人性，而人性所“依照”之理仍在你所说的“太极”圈里。其次，你假定真际有纯真际和不纯真际的分别。其实，是理就是纯理，真际都是纯真际。唯其“纯”，才是“极”。实际事物“依照”纯理为准而至其“极”者，依冯先生的看法，亦属罕见。真际有“极”圆而实际不必有；真际有

<sup>①</sup>见商务印书馆大学丛书本。下同。——编者。

“凡人皆有死，若泰山为人，则泰山有死”之假言判断所含之理（如罗素和怀特海在《数学原理》中所说者），而实际不必有此事实。所以对于真际有所肯定者，对于实际不必有所肯定。所以然者，真际和实际并不在一平面上而有一部分范围相叠合。它们并不是一平面上范围大小的分别，而是阶层(order)上下的分别。真际是形而上的，实际是形而下的。实际事物的每一性与真际中一理遥遥对称，如同迷信中每人有一个星宿一样。真际所有之理则不尽在实际中有与之对称或“依照”之者，犹如我们假想天上有些星不照顾凡人一样。冯先生自己本来也着重形上形下的分别，而有时却把真际和实际摆在一个平面上说，拿动物和人的范围大小来比拟真际和实际的范围大小。此真所谓“比拟不伦”。就这一层说，冯先生似不免自相矛盾，而这矛盾在冯先生的系统中是不必有的。

## 二 真际和实际如何发生关系？

真际是形而上的理，实际是形而下的事物，这个分别是从柏拉图以来二千多年一般哲学家所公认的。如果冯先生的贡献亦在说明这个分别，那就可不用谈。哲学家所纠缠不清的是这两种截然不同的“际”如何合拢起来，成为我们所知道的形上又形下的宇宙。一种哲学系统能否成立，这问题是一个试金石，每个大哲学家的企图都在打通这个难关。冯先生打通这个难关没有呢？他提出“依照”和“依据”两个观念来讲，物“依照”其类之理而得性（如圆），“依据”本身无性的气而成为实际的物（如圆物）。气是“无极”而理是“太极”，由“无极而太极”，即由气而理，“中间之过程即我们的事实的实际的世界”（74页）。此“而”即是



道。宇宙大全是静的，道是动的；“宇宙是静的 道，道是静的宇宙”(98页)。动依“一阴一阳”之公式。“依照某理以成某物之气之动者，对于所成之某一物说，名曰阳。与此气之动者之气之静者，对于此物说，名曰阴”(87页)。阳是动的，生长的，阴是静的，消毁的。比如房子，砖瓦工匠之助其存在者是房子之阳，风雨炮火之阻碍其存在者是房子之阴。物物都有阴阳，而阴之中与阳之中又各有阴阳，如此循环不止。阴阳消长乃有成(==)盛(==)衰(==)毁(==)之四象。易卦即为事物变化公式之象。这是对于易学及道家哲学的一种很有趣的新解释，但是冯先生似尚有未能自圆其说处，现在分六点来说。

一、气本身无性。但冯先生承认它为“物存在之基础”，“至少有存在性”。此“存在性”为在真际有理为其所“依照”呢？为在真际无理为其所“依照”呢？为其有，则气仍非“绝对的料”，仍非“无极”；如其无，则宇宙中可有无理之性，此在冯先生的系统中说不通。

二、理超时空。据冯先生说，“真元之气亦是不在时空者”(82页)。他没有告诉我们，不在时空者如何有“存在性”？它是否仍是“太极”中一因素？他更没有告诉我们，两种都无时空的“理”与“气”如何生出有时空的事物？

三、由“无极而太极”，此“而”字冯先生甚看重，认为即是“道”，亦即是“实际的世界”。这不啻说，道即是实际的世界，但这又似不是冯先生的系统所能允许的。此“而”字我们也甚看重，但如何“而”法，我们读过冯先生的书之后，仍不甚了了。就他所举的例来说，房子由砖瓦工匠造成，由风雨消蚀，是房子的阳与阴，但是这种阴阳消长，仍是形而下的事，并没有由“无极而太极”，“而”来“而”去，仍“而”不出实际的圈



套。

四、依冯先生的系统，实际事物皆“依照”真际的理。实际有阳消阴长，真际也应有一个阴阳消长的理为它所“依照”。这就是说，实际有动，有大用流行；真际也应有动，有大用流行。冯先生却说，宇宙大全是静的，“宇宙是静的道。道是静的宇宙”。这似乎承认真际原来是静止的，不生不变的，不能运行的。这“静的道”又如何“动”起呢？

五、冯先生对于实际和真际的关系，实有两个不同的说法：一是“依照”说，一是“无极而太极”说。据“依照”说，“物”“依照”其类之理而得性。是本有理而人依照之；据“无极而太极”说，由气至理，是本有气（物存在之基础）而后达到（所谓“而”或“至”）理。照这种看法，不但理可独立，气也可独立。两种独立说之合拢则有两种看法，一是从理看，一是从气看；从“理”看，似为真际产生实际，从“气”看，又似实际附不上真际。这两种看法如何调和，也颇费解。

六、冯先生于“阴阳”一个观念之外，又提出“势”一个观念。

“某种事物能为实际的有，则必先有一种势”（196页）。“势亦可说是实际中某一时之某种状况”（198页）。“势”与“阳”相似而不同。“我们说阳，是就一事物之实际的有说，我们说势，是就一类事物之实际的有说”，因为“一类事物之相同，在于其有同性，至于其类各个分子所有之阴阳，则可各不同”（197页）。这“势”的观念可议之处甚多。势与阳分别甚牵强。一类事物不能就同性一点上有阴阳么？从前人以阴阳说“君子道长，小人道消”，还是就类说，此其一。冯先生以“势”说历史，而历史的事实大半是一件而非一类。这个道理亚理斯多德在拿诗和历史比较时说得很明白。“历史表现个别的……例如亚尔西巴德做了

什么事或遭了什么事”(《诗学》第九章)。“势是就一类事物之实际的有说”，也不很妥当，此其二。阴阳对于一事物说，为正负两种因。正负两因相合，(或用黑格尔的术语来说，“正”“反”两端相冲突)即为新有事物(黑格尔所谓“合”)之势。势必至于一事物之有，则势应为该事物的一切因之总和，应包含阴阳两面说，不只相当于阳，此其三。有因必有果，此为逻辑定律。势为一事物的一切因之总和，则“势有必至”，确无疑义。冯先生却说，“一种势只能使一种事物可有，而不能使其必有”(211页)，如使其必有，则需要“人之努力”。“人之努力”即亚理斯多德所谓“力因”，而冯先生所谓“阳”的一成分，还不是一种“势”么？无论是从科学的命定论看，或是从冯先生颇表同情的唯物史观看，冯先生的“势”的观念都不很恰当，此其四。谈到此点，我们可附带地说到冯先生所反对的“物物有一太极”说，(道家如郭象主张实际中每件事物皆与整个宇宙有关系”。这个说法本无可厚非。事必有因，因又有因，展转无穷，一事物可牵涉到全宇宙。如果任何一事物不为其现状，则整个宇宙必须另是一个样子。所谓“物物有一太极”，是中世纪哲学家的“小宇宙见大宇宙”的看法，是莱布尼兹的“原子论”的看法，是近代黑格尔派名家的“融贯说(coherence theory)的看法，不独中国道家为然。它有它的道理，冯先生似未看出这道理。

### 三 我们如何知实际与真际？

这问题的答案就是全部知识论。所以在哲学中特别重要。它的难点仍在真际与实际的区别。真际的理形而上，可思议而不可以感官经验；实际的事物形而下，可以感官经验，如思议之仍必

借助于理。感思异能如何融会，真实异际如何接触，两个是哲学的最重要的问题。真实接触问题已如上述，现在讨论感思融会问题。就大体说，已往哲学家有专从理着眼，而用形式逻辑的方法推演理之所以然者，柏拉图，莱布尼兹，斯宾诺莎以及近代数学逻辑学者尽管主张彼此不同，而大体上都采取这个立场；也有专从感官经验着眼，主张一切知识都从经验实际事物来者，哲学任务就在于分析实际经验而归纳结论，亚理斯多德偏重这种看法，洛克谟休尔的经验派哲学几全取这种看法。粗略地说，形而上学（冯先生所谓“最哲学的哲学”）大半从真际着眼，注重形式的逻辑的推理；科学大半从实际着眼（我说“大半”，因亦未尽然，如数学即可为例外），注重经验的分析与归纳。冯先生自谓其所讲的系统是“最哲学的哲学”。这种哲学据他自己说，“对于真际有所肯定而不特别对于实际有所肯定”，其“命题并不需要许多经验的事例以为证明”，它“只对于真际有所肯定，但肯定真际有某理而不必肯定其理之内容”。对于“最哲学的哲学”，作如此看法是无可非议的，真正的哲学家大抵都作如此看法。但是冯先生同时又说：“人的知识都是从经验中得来的”，哲学“始终分析解释经验……由分析实际的事物而知实际，由知实际而知真际”（12页），“就我们之知识言，我们之知形而上者必始于知形而下者”（48页）。这显然是放弃他的“最哲学的哲学”的立场，而坠入一个很浅薄的经验主义。“由知实际而知真际”，冯先生说这话如同说“由无极而太极”一样容易，却未曾仔细思量这“由……而”是如何“由……而”地出来。知道实际的一切圆，我们能由此知真际的“极”圆么？要知道“A不为非A”，我们必须借经验证明么？“人的知识都是从经验中来的”，“我们之知形而上者必始于知形而下者”，科学家或许可如是说，“最哲学的哲

学”家决不应如此说。纵然科学家如此说，我们也很容易证明他的错误。举一个很简单的例子：勾方加股方等于弦方，这个几何学公式表示一个实际的理。这个理可以用代数学推演出来，可以用几何学证明出来，绝对用不着感官经验的分析与归纳。当初毕达哥拉斯发现这道理时，也并不曾测量许多三角形而后归纳到这个结论。我们知此实际并不由实际，这只是一例。罗素和怀特海合著的《数学原理》要从几个定义和“自明公理”把全部数学原理推演出来，丝毫不着实际，更可以见出“知实际不必由实际”的道理。冯先生自己的《新理学》谈实际，虽偶用实际事例说明，也并不曾根据实际经验。

冯先生的知识论还有一点使我们很茫然。实际事物都“依照”实际的本然的义理。说本然的义理之理论叫做“说的义理”，而这“说的义理”又分“实际的说的义理”与“本然的说的义理”。这“本然的说的义理”如果不是一个自相矛盾的名词，对于“本然的义理”也是一个赘瘤。“说”是实际的事实，既为“说”就是“实际的说”，义理之在本然而尚未“说”者只是“本然的义理”。《新理学》第七章最难谈，而在其中作祟的就是这玄之又玄的“本然的说的义理”。冯先生的用意我明白，他要“从宇宙看哲学”。每一实际事物既然都依照实际的一种理，把哲学当作一种实际事物看，自然也就应“依照”实际中一种“本然的哲学系统”，一种“本然的说的义理”，一种“无字天书”。这“无字天书”在冯先生心中是一个很大的法宝。“自道德的观点看，或自事业的观点看，每一种事均有一种本然的至当办法。在知识方面，每一实际命题，如其是普遍命题，均代表或拟代表一本然命题。每一种艺术，对于每一题材，均有一本然样子。此诸本然办法，本然命题，或本然样子可以说是均在无字天书之中。无字



天书有人能读之，有人不能读之”（290页）。

这“无字天书”的谈话正是我们所渴望知道的，因为依冯先生说，它是评判道德、哲学命题和艺术的标准。“各类事物所依照之理，是其类之完全的典型，是我们所用以批评属于其类之事物之标准。”换句话说，要评判一件行为的善恶，我们拿它来比无字天书中此行为的“本然的至当办法”，要评判一哲学上或科学上普遍命题的是非，我们要拿它来比无字天书中此命题所代表的“本然命题”，要评判一件艺术品的美丑，我们也要拿它来比无字天书中此类艺术品的“本然样子”。读此无字天书之重要于此可知。冯先生说“有人能读之，有人不能读之”。不能读之者是否就不能评判一件行为的善恶，一哲学命题的是非，一艺术作品的美丑呢？我们知道，事实上我们天天在做这些活动，我们这一群不能读无字天书的可怜虫！冯先生说，“有人能读之”，其实也还是夸大之词。因为据他自己的看法，“若有”全知全能的上帝，站在宇宙之外，而又全知宇宙内之事，则所有实际命题及所有本然命题以及所有事实，皆一时了然于胸中（223页）。我们是人，显然没有这副全知。“我们或者永不能有一是的实际命题，或者所以为是的实际命题，皆不过是我们以为如此，所以皆是相对的可变的”（224页）。照这样看，我们人（指一切人）很可能地就永不能读无字天书，就无法断定实然是否与本然相合，无法有真知识。“无字天书”究竟能读不能读呢？冯先生在这问题前面踌躇，徘徊，以至于惊鼠乱窜。他仍说，“我们必需用这种方法方能知之”。所谓方法仍是归纳法。“用归纳法虽或不能得到必然命题，但归纳在找公律，如公律是公律，则必须是义理，如其是义理，则必须是必然的”（225页）。我们何以知道“公律是公律”呢？归纳结论是必然的呢，还是非必然的呢？冯先生又说：“是

的实际命题之最大特色即在其通。凡一是的命题，在消极方面，与别的是的实际命题必无矛盾；在积极方面，必可互相解释”。这是老话，完全不错，不过只可应用于有字天书，不可应用于无字天书。这里“是”字的定义是无矛盾与可互释，显然不是冯先生所说的“实际命题与本然命题相合者为是”之“是”了。就无矛盾可互释两点而言，凡是一部好的小说都能做到这两点，在书中所写的小天地之内，没有一个命题和其它命题相互矛盾，而所有命题又可互相解释。但是，内部矛盾可互释不能保障一部小说不全是假。谁能断定我们所知的世界，用冯先生的是非标准来说，不全是假呢？不只像一部伟大的小说呢？谁能说它是“依照”实际中的无字天书呢？这些问题值得我们思量，也值得冯先生思量。

写这篇文章原来的动机是在批评冯先生的艺术论，因为要批评这一项，不能不审查他的出发点，他所根据的哲学。一讨论到哲学的基本原则，艺术就变成一个枝节问题，在篇幅分量上不能占到过重的位置。我现在姑且提几个要点来说。一，“无字天书中的本然样子”近于假古典主义的“典型”(type)，艺术“依照”无字天书的说法，又近于希腊哲学家的“摹仿”(imitation)说。这些观念的是非在文艺批评史上已有许多人讨论过，冯先生似乎忽略了这方面的文献。二，无字天书，像上文已经讨论过的，事实上只有上帝能读而凡人不能读的，如果艺术凭仗这个渺茫的东西，不但批评无根据，连创作也不能有根据。三，冯先生承认历史没有无字天书，他说，“没有本然的历史，亦没有本然的写的历史，因为具体的个别的事实不是本然的”(227页)。他应该知道，艺术成为作品时，也是具体的个别的事实，一种历史的成就。承认历史没有无字天书而坚持艺术有无字天书，也似乎是自



相矛盾。

我开头已声明过，本文立论是接受冯先生的立场而指出其系统中之破绽。如果站在另一种哲学系统的立场上，话自然又不是这样说。我个人早年是受的一点肤浅的符号逻辑的训练和一向对于柏拉图和莱布尼兹的爱好，也许使我偏向于唯理主义。但是这种偏向和冯先生的“最哲学的哲学”的立场并不很冲突。我相信我对于冯先生的态度是同情的，公平的。我承认，冯先生的系统在我的脑里决不会有在他自己的脑里那样清楚，偶有误解是不可避免的。冯先生的系统，在我看，颇有些破绽，如上文所说明的。但是，这种白璧微瑕也无伤于原书的价值。任何哲学系统都不免有破绽，哲学是注定它不能完全的，所以可以使人继续探讨。《新理学》确是“对于当前之大时代”的一种可珍贵的“贡献”（见《自序》），不但习哲学者，就是一般知识阶级中人如果置它不读，都是一个欠缺。

1940年耶诞节写于嘉定。

（载《文史杂志》1卷2期，1941年1月）

## 从教育部的几种新政谈到功令与学风

从抗战以来，教育部对于高等教育有三个重要设施：统一课程，统一招生和导师制。教育部推行这三种新政，用意在于改革已往的庞杂，偏重，无伦序，敷衍，忽略训导种种积弊，用心良苦，属望自然也就很殷。任何制度有利就不免有弊，在一个制度新实行时，一般人对于弊的感觉常特别锐敏，所以多数大学教授同人对于上述三种新政总觉得是一种牵制，一种麻烦，甚至于是一种官样文章。我个人从事大学教育有年，对于一件事的两种不同而甚至于相反的看法特别感兴趣，教育当局的意见我听见过，大学教授同人的意见我听见过更多。个人对于这两种看法曾根据亲身见闻很冷静地衡量过，觉得问题的症结不在制度本身。为就制度本身说，上述三种设施是利多于弊。

先说统一招生 考试统一在我国已有几千年的历史，本不是创举。它的好处在为全国大学入学程度树一公同标准，使各大学都可以收到达到公同标准的学生，可减少过难过易以至徇情舞弊诸弊，至于人力财力的节省尤其余事，这自然是偏于理论的，就事实说，一般人对于统一招生颇不满，理由不外二种：一是录取太滥。二是分发不循志愿。先说滥的问题，所谓“滥”系假定一个标准，比这标准低得多仍被录取，才算滥取。已往各校人自

为政，根本就没有一个公同标准，在甲校可卒业者在乙校或尚不能入学。现在统一招生对于特别优良学校确比从前较滥，对于低劣学校则实比从前严格。而且“滥”并不是统一招生这个制度本身所必有的毛病。这二三年的滥是目前特殊事实迫成的。一方面我们要大量地制造，才能勉强供应抗建时期的人才急需；一方面我们也要为战区失学青年谋求学的机会。这种权宜的办法将来自会随产生它的环境逐渐过去。就已往三年的统一招生的结果说，很显然地一年比一年严格。同时，教育到了一个阶段才能悬一个相当的标准，躐等以求，也并不是理想的办法。中学毕业后愿升学的自然就升学。目前中学程度只有这样，要把大学提到不能和中学衔接的地位，于理也说不通。滥也并不能降低大学水准。在欧美各国，中学毕业者除另寻出路者外，愿进大学而考不进大学者究属少数。一班之大学往往达数百人，这数百人中将来对学术有真正造就者固亦寥寥有数，数百人的平凡并不能阻碍三数人的优越，而大学在学术上的水准却往往是这三数人维持住的，大学应供给多数人以研究学术的机会，至于能否利用这机会，则全靠各个人的天资和努力，地有肥磽，收获有丰瘠，固亦自然公律。关于分发不循志愿问题，我对于实际情形知之不详。推原其故，大约不外两种。一是第一志愿学校或学系已满额，考生成绩不够，只好派入标准低之学校或学系，使其仍有入学机会。这是考生咎由自取，如果非其所愿，只有待下次再考。第二是标准较低之学校或学系没有号召力，以至于投考者寥寥，教部为维持它的生命计，姑分发若干成绩较劣学生以充数。我对于这种办法最不同情，低劣的学校或学系都理应受天然淘汰。总之，分发不循志愿并不是统一招生所必有的流弊，它是容易改善的。

次说统一课程 这要分三层说。第一层是整齐划一与自由

发展能否并行不悖问题。反对统一课程者的最大理由，是它妨害各大学的自由发展。在原则上，我个人也是自由发展的拥护者。各校教授人才特长不同，设备不同，环境供给与需要不同，正可斟酌情形，阐发其所特长，养成一种特殊优越地位与学风。为人设科的办法并未可厚非，例如英国各大学常设很冷僻的课程为他校所无者，即因当其时有教授为该科学问的权威，即不能不令学者利用难得的机会；反之，有时一种公认为一系必要科目，如果没有聘到适当教授，则宁虚悬一二年，以求宁缺无滥。这是脚踏实地的办法。如果没有适当人选而随便拉出一滥竽充数者来应付一种科目，则虚张门面，敷衍了事，那对于学风影响之坏是不堪设想的。严格地统一课程，这种弊病往往难免，不过两利相权取其重，两害相权取其轻，上述统一课程的弊病是否应判决统一课程的死刑，还要看它和从前庞杂零乱的办法比较的结果如何。关于这一点，我们最好参考28年教育部所发表的《全国高等教育概况》第六章所讲的“大学课程概况”。看过以后，你说明白已往各校课程的庞杂零乱是到了什么样不合理的程度。比如说，二十校中国文学系的必修科设了一百二十六种之多，选修科设了一百三十四种之多；十五校的政治学系的必修科设了一百五十二种之多，选修科设了二百四十一一种之多。这其中有性质相同而名目变换者亦常设于同校同系，例如同一化学系，有机化学之外又有所谓有机化学概论和有机化学理论；同一物理系，普通物理学之外又有所谓物理学大纲和物理学概要。这可谓无奇不有。一个国家有一个政府就得有一个制度，有一个制度就得有几分整齐划一。人自为政，就得陷于无政府状态，就必紊乱得不可整理收拾。承认这个简单的基础的社会组织原则，就得承认已往叫做大学课程的那一个纷纭错乱的线团须费一番爬梳洗剔。近来统一课程的

实施正是对于过去积弊所必需的矫正。自然，整齐划一之下，各单位难免牺牲几分个性，受几分牵制，但是这种现象在任何制度之下都难免，不独教育。而且现行课程中必修之外有选修，必修为各校所同，选修则每校可斟酌情形而自由伸缩，所以整齐划一之中仍寓自由发展之义。即在欧美每大学中为人而设的比较特殊的冷僻的科目亦多限于选修或研究院。至于大学本科的基本科目，各校也大致相同。它们能自由发展是事实，可是也并非完全放弃整齐划一的原则。本来大学本科目的在奠定治学的基础，所谓“基础”都含有公同普遍性。例如学文学的总离不着诗歌小说戏剧，学工程的总离不着数学物理化学。现在统一课程也不过就这种基础加以规定，并不是一种无理的束缚或机械的铲平。

其次，统一课程所引起的争论是关于公同必修科与本系必修科的分配问题。大学废除预科以后，四年中所习者几全为本系功课；现行统一课程中第一二年大部分时间费于公同必修科，只在三四两年中分系功课才着重。这就是说，分系功课已往费四年学习，而现在只能费两年余学习。这显然要降低每系专修课程的水准。在个人看，现行制度是健全的理论之不健全的实施，可商量的地方确是很多，就理论说，各科学问常息息相通，想就某一科作深造，必先于相关课程奠定一广泛坚实的基础。已往我国大学分系实在是过于专门，例如英文系所开的功课比英国大学英文系所开的有时还更繁琐，虽然我们的英文系毕业生对于英国史以及欧洲哲学艺术宗教等重要常识可茫无所知。这种弊病急应革除，毫无疑义。但就实施说，现行制度仍待合理化者有两要点。第一，目前所定公同必修科大半在高中里已修过，大学对于每科所给的钟点比高中所给的不见得多，结果是大学仅复述高中所授而略有增补，使教育者学者都索然寡味，对于公同必修科都视为奉行功



令，敷衍了事。这样一来，学者习分系功课时间既被剥削，负担又加重，而结果漫无所得，反养成厌恶功课的心理与敷衍塞责的习惯。想求改善，我们必需仔细研究大学与高中如何衔接。废高中而恢复大学预科，或是改善高中而不再以高中负担加诸大学，都是值得考虑的提议。这两样办法任采一种，则大学分系课程仍可维持其固有年限，第二，因为现行办法要混合高中大学为一体，所以大学功课特别显得繁重。我想世界大学课程很少有像中国的这样繁重。我知道苏格兰大学文院学生在修业期间只须选修七种功课，而七种之中可有两种为性质相同者连修两年，所以事实上只须修五种功课；英国大学规定较不一致，普通每人每年所修科目亦仅在三种左右，法国大学学生只须考得四张学科文凭便可得学位，每张文凭仅代表一科目。要对于一科学问学得坚实，不在课目繁多而在学一种即对于一种有透彻了解。现在我国大学公同必修科即有七八种之多，还另加上十几种分系必修选修科目，学生精力疲于上课，自无暇作课外阅读或研究工作，程度日低，这是最大原因。我个人很坚决地相信，如果我国教育要想彻底改善，从小学到大学课程的数目都要尽量减少，每科的效率都要尽量提高；在大学里，自由研究的时间至少要比上课的时间多两倍（即上一点钟课至少有三点钟可以自习）。

三，有些人不满意统一课程，因为不同意分系所列的学科和它们的分量分配，次第先后等等。现行课程颁行之前，曾经过各校教授仔细考虑和讨论，复经开会议决，所以它并不能说是卤莽粗率的结果。照常理说，一系的课程经过几校该系教授的拟定，不应该至于全不合理；至少，它总比某一校一系主任拟定的要稳当些。所以我想反对现行课程者之中有一部分人难免是持成见。固然，我们也要承认参与现行课程讨论的教授们也难免有他们的



偏见，难免把他们自己看重的科目摆在较重要的位置。不过是人人都难免有偏见，唯一消除偏见的方法是集思广益。现行课程还带有几分试验性，其中须改正处仍可经多数教授的提议随时改正。最重要的是：我们不应把两个不同的问题混为一谈，统一课程在原则上，是否合理是一个问题，现行课程的分配是否有不妥当处又另是一问题。我们不应因为现行课程分配有无毛病，便根本推倒统一课程的原则。

最后说导师制 教育的重要使命在培养全人，不仅在灌输知识。所谓“全人”包涵德育智育美育及体育诸方面在内。要想教育在这几方面同时发生效力，基本的条件是施教者与受教者之中有彻底的了解与同情，施教者对于受教者有父兄对于子弟的热忱，受教者对于施教者有子弟对于父兄的信仰与尊敬。我国古代大师与其门徒中大半都存有这种精神，所以教育事业往往无待于政府之推动，而风行草偃，文物薪传借以绵延不坠。近代我国学校制度大半效法欧美而仅得其形骸，集一大群贤愚参差的学生于一堂，将五花八门的科目分时轮授，教授与学生闻铃下课，彼此在课室中每周打过数小时的照面之外，即各过各的生活，老死不相往来。学校到了这种情形，便只是知识贩卖所，德育美育体育等等就都被丢在九霄云外了。学校制推行已经四五十年了，而社会腐败如旧，受教育者之寡廉鲜耻反比贩夫走卒为甚，这都不能不说是已往半世纪教育的失败。抗战以前，我个人就曾著论痛陈流行教育的积弊，极力主张我国大学应速仿古代书院制及英国牛津剑桥制，施行导师制，以求符合诸育谐和发展及因材施教的基本教育原则。所以导师制颁布之后，我非常兴奋，以为教育一线曙光或即在此。导师制实行已快三年了，我亲眼观察过两三个国立大学的实施情形，他校的实施情形我从朋友交谈和通信中也略

闻一二，结果使我惭愧往日的热烈主张全是书生的理想。情形是怎样呢？学校奉到部令以后，通知全体教授于授课以外兼任导师，每导师被派了十几个学生，而这些学生是每年级都有，往往大半不是跟他上课的；导师之上派了一个训导主任，而这位主任往往是在校中无足轻重不孚人望的；每导师对于所导的学生要填一张表格，而这张表格所列的容貌举止，思想，服从，勤俭等等应注意点又往往是不伦不类不甚合逻辑的。导师奉命之后怎样办呢？情形甚不一致，有些人请所指导的学生一学期吃一回茶点，甚至于一席饭，有些人到指定时间以意为之地把表格填起，也有些人就根本置之不理。总而言之，导师制实行以后与未实行以前，学校情形并没有什么两样，只是学校与教育部，学校与教授之中，添了一些公文来往。

从导师制的失败，我感觉到目前大家纷纷地在抽象的原则上争论某个制度有利或某个制度有弊，都是隔靴搔痒。最近教育部的几种新政我都觉得很好，可是我并不敢对它们存多大奢望，我以为目前问题的症结不在制度本身的好坏，而在推行制度的精神是否健康。如果有诚心，热忱，毅力，一个坏制度决不会存在，如果把教育事业当作敷衍功令去办，任何良好的制度也会沦为官样文章，不但不能产生它所应有的效果，反而滋扰生事，演成种种流弊。“人存则政举”，“徒法不能以自行”，这两句中国老话在今日还是千真万确。我以为目前我国教育前途仍未可过于乐观，并不是因为“法”不行，而是因为“人”不行。

在我国古代经师制和书院制以及近代欧美先进国的学校制之下，文化与教育的推动者是品学俱优的大师宿儒，彼此观摩砥励，逐渐养成一种健旺的学风，而文化与教育就在这种风气中生根开花结果。政府的功令只等于因势利导的地位，奉行功令并不

是文化与教育事业中的一个重要节目。

在近代我国学校制之下，品学俱优的大师宿儒不存在，办学者奉功令为标准，功令中有某一科目即授以一科目，某一科目定四学分或六学分及格，即授以四学分或六学分；功令中有训导，即依式填训导表格，功令中考试须得若干分毕业，即照样凑足若干分毕业。这种奉行功令的精神所养成的学风是虚伪，苟且，敷衍。在这种风气下文化与教育事业是不会有长足进展的。

罪过并不在功令，今日教育家如果仍借口功令牵制，而卸脱自己的责任，那是没有良心与自省，今日教育家所最需要的不是制度方法上的新花样而是良心与自省，是彻底地认清自己在文化与教育上所站的地位，而忠实地果决地向前迈进，求完成自己所担负的神圣使命。如果自己不努力，只期望一个在外的势力来把自己所耕耘的这块园地弄好，或者埋怨一个在外的势力不能把它弄好，那末，文化与教育的前途就不堪设想了。

（载《高等教育季刊》1卷3期，1941年3月）

## 附录

### 说 校 风<sup>①</sup>

一个稍有历史的学校都有它的特殊的风气。比如说从前北平的几个大学，像北大，清华，师大都是国立的。彼此相距不远，并且这校的教授常在那校里兼课。照理它们应该没有多大差别，可是你从清华走到北大，觉得是到了另一境界；由北大走到师大，觉得是又到了另一境界，这种另一境界的印象你随处可以感到。校舍的样式，课室和宿舍的布置，图书馆和实验室里的工作状况，运动场上的紧张和松懈，学生的服装，走路的步法，说话的声调，待人接物的姿态，甚至于校工的面孔，学校附近的零食摊子，都各是各样。如果你是嗅觉灵敏，你闭着眼睛，嗅一嗅那里的空气，你就会猜得着你是在清华还是在北大。这种每一校的另一境界的印象，就是我所谓校风。

我们进一步问：校风究竟是什么一回事呢？“风”字的意义很广，可以分为五点来说。第一，风就是风格，也可以说是个性。在自然界和艺术界，有生命的事物都必有个性。同是花，这棵花与那棵花不同；同是建筑，这座房子与那座房子不同；同是人，这个人与那个人不同。他们各有一个特殊的样子，这个特殊的样子就是个性，也就是风格。它有两个要素，在内是精神，在外的是形态。个性是生命的表现，一个人或是一个团体若没有个性，

---

① 此文为作者讲演的纪录。——编者。

那就可以说是没有生命。就这个意义说，校风就是一校的风格，一校的特殊精神表现于特殊形态。一校不能无校风，因为它不能无生命。

“风”的第二种意义是“风行”或“风动”。“风”的原义本是空气的流动，无动不成风，而风所属的事物亦必都受感动。这个物理的事实引申于人事，于是成立“风”的第二义。一种特殊风格由某一点出发，逐渐蔓延生展，由个体浸润到全体，于是我们说那一种风格“风行”于某一个社会。“楚王好细腰，宫中多饿死”，“宫中好高髻，城中高一尺”，是“风行”的好例。就这个意义说，校风是由一部分教师和同学提倡出来的。一个团体要好，不能马上都一齐好，必先有一部分人开风气之先，把这风气逐渐推广出去，使它风行。一个团体的风气要变坏也是如此。所以在一个学校里，无论是教师或是学生，每个人对于自己的言行风采都要特别注意，因为它有风行的可能。

一种风格既风行，就会在一个社会里继续存在下去，维持生命的连续性。这就成为“风俗”或“风气”。这是“风”的第三义。一个社会的伦理信条甚至于政治法律宗教等等一切文物制度，往往都起于风俗或风气。比如我国儒家所说的仁义礼智信，起先只是一种风格，后来发见这风格有益于社会，于是要把它演为风俗或风气，使人人都跟着它走。这就是伦理信条和社会制度了。西文“道德”一词(morality)源于拉丁文的 mos，其义即为风格。一个社会若没有它的特殊风俗，就不能有它的特殊道德观念，也就见不出它的特殊精神。(moral字也含有精神的意思。)就这个意义说，一校的校风就是一校的道德意识的表现，就是它的特殊精神所寄托。

风格之所以能风行成为风气，就在它可以供人仿效，所以“风”



有“风范”的意义，我们说某人“俭德可风”，就是它可以为范，值得仿效。“范”的原义是模子。铸钱用钱范，把液化的金属物倾注到范里，于是铸出来的钱都是一个模样。就“风”的第四个意义说，一校的校风就是一校的模范，这模范常存在那里，不但是学生，就是教师，也都须经它熔铸成一种特殊模样。比如说牛津的师生和剑桥的师生显然不同，就因为这两校的传统所酿成的风气不同，所树立的风范不同。

风格为风范，所以风行。感受者说，是为之所化，所以风又有风化的意义。我们每个人在一个社会里生活，都多少要受那社会的风俗习惯文物制度所影响，这就是说，为它所“风化”，凡是文化的建设与传播都赖这种“风化”作用。“文化”一词在西文为civilisation，动词都是civilize，字源是从拉丁文civis来的，其意为公民或人群分子。所以“文化”就是“公民化”，或“人群化”，一个人为整个社会的风俗习惯文物制度所风化，就算是一个“被开化的人”(a civilized man)。就“风”的这第五个意义说，“风化”可以说与“教育”同义。一个学校如果没有一种风范去化人，或是一个学生如果感不到一种校风的风化，那根本就没有教育可言了。

以上所说的“风”的五个意义——风格，风行，风气，风范，风化——显然是彼此相关的。一种风格风行，就成为风气，其所以能流行，因为它是风范，感受风范者为之所化，就是风化。我们已经见到，所谓校风包涵有这五种意义。一校必有校风。校风是一校的风格，是风行全校的风气，同时也是一校的风范，使全校师生都受它的风化。《学记》说“教之所由兴”，归原到四要点，而最后最重要的一点是“相观而善谓之摩”，这句话可以说把“风”的几种要义都包括无遗，有可观便是风格，风气，和风范，



相观便是风行，相观而善便是风化。

校风可好可坏，要想一个学校办得好，必须培养优良的校风，怎样校风才算优良，我们很难下一个定准。各校所悬的理想可以不同。这理想的结晶是各校的校训。校训往往揭示几种美德为师生进修的鹄的，它是理想，不一定实现于事实。不实现于事实，它只是几个空洞的名词，实现于事实，它终成为一种优良的校风。不过各校所悬的理想尽管不同，而优良校风成立的条件则是一致的。那就是全校师生必定先成为一个坚固的健全的有机的团体，这就是说，必定成为一个完整的社会。一盘散沙或一堆乱草决不能表现一个公的风格，因为它没有一个公的生命和公的意思。你把其中分子掉动位置或增减分量，它还是散的乱的。偶然聚集在某一块的乌合之众也是如此。要使聚成为集团，成为社会，那就必有一种东西联系他们，融贯他们，使他们成为一个有机的整体，这种联系是政治学家和社会学家所谓 *esprit de corps*，即集团的精神。个人的精神就是个人的生命，集团的精神也就是集团的生命。有生命才可以有生命的表现的风格。所谓“集团的精神”究竟是什么呢？我们知道，个人的精神是由他的知情意三种活动组合起来的。集团的精神也是如此。集团有公的知的水准，公的情感，公的意志，才会完整坚固。打个比譬说，同船过渡，人尽管是乌合之众，假如暴风浪起来了，他们可以马上变成一个完整的集团。他们有公的知，稍一不慎，船会翻，他们会淹死；他们有公的情感，都为目前的危险而焦虑恐惧；他们有公的意志，都想设法出力把船安全地撑到彼岸。知情意相同，他们于是表现公的活动，极力去撑船脱险。这些公的知情意和他们所表现的公活动就是他们的集团的精神或生命。这个很简单的道理可应用于一切团体，小而球队工会，大而民族国

家。学校也是如此。要想学校成为一个有精神有生命的集团，师生全体必定有一种公同的认识，公同的情绪，和公同的意志，大家在别的方向尽管不同，而向完成学校的崇高的传播学术文化的一个使命努力迈进，则属一致。在这个条件之下，学校才能有一个公同的精神，才能有校风。

以上所说，大意是学校要培养一种校风，必先形成一个完整的社会，具有集团的精神。但是集团的精神可好可坏，一个强盗伙子还是有他们的集团的精神。要培养一种优良的校风，全校的师生对于学校这个集团必须有公同的自爱心。我称赞一个人常说他能“自好”，“自爱”，“自重”，一个人总极力往好处走，觉得败名失节的事对于自己是污点，是耻辱。这样地一个人总能努力成为一个善人。一个学校也是如此，要想它望好处走，它这个集团全体必须能自好，自爱，自重；这其实就是说，学校每个分子对于学校知道爱好和敬重。一个人的自爱自重，在西方叫做“荣誉意识” (sense of honour)，一个学校也须有一种集团的荣誉意识”。我们在这个学校里，就须觉得这个学校可爱护，就须觉得自己属在这个集团里是一种荣誉，就须设法维护这个荣誉，不让它受污损。常听到青年学生们用讥诮的口吻批评他们自己学校说：“我们的贵校教员是怎样坏，设备是怎样糟”。学校到出现这种学生时，校风是决不会好的，因为集团的荣誉意识不存在。缺点是什么团体所难免的。一个自爱自重的人发见了自己的缺点，他的态度必定不是对己自作轻薄的讥笑，或刻毒的攻击，而是努力去弥补这个缺点。一个自爱自重的集团也应该是如此，惟其自爱自重，就要努力向好处走，自己觉得有不好的地方，就要设法去纠正它，一个学校团体像这样，总能培养成优良的学风。

以上只就培养优良的学风需要两个重要的条件，第一是全校师生必须形成一个健全的集团的精神。这就是说，在知识情感意志三方面能够交感共鸣；其次是这个集团全体必须像个人一样，能自好自爱自重，有集团的荣誉意识。在这两个条件之下，优良的校风才能成立。至于什样校风才算是优良又另是一个问题。我在前面已说过，各校的理想可以不同。在我个人看，优良的校风必须具有四个特点。

第一学校应该有家庭的和乐空气。现在一般学校的通病，在倾全力于贩卖知识。师生都闻铃上课，闻铃下课，在课堂里教师很呆板地讲解一点钟，学生也很呆板地静听一点钟，他们的关系止于此，课外彼此相视为路人，丝毫没有一点社会生活。一个教师在一班里上了几年课，可以不认识他的学生，两个同学在同班上课，同宿舍起居，一直到毕业可以不曾互相攀谈。在这种情形之下，学生固然觉得生活枯燥，养成孤僻颓废的习惯，教师也觉得教书是一件顶乏味的事，找不着一点精神的安慰，养成敷衍塞责的习气。如此则不但人格感化说不上，即教学也不能达到最大的效率。我们必须痛改这种积弊，将学校加以家庭化，师生相遇，如家人父子兄弟，大家都是一团和气，合作互助，没有一点隔阂或间隙。这样地学校生活自然不枯燥，人格感化可以在和乐的空气中顺利进行，教学也可以因了解深刻而收到最大的效果了。中国讲教育最好的文章是《学记》，它谈到教育进步的程序有这几句话：“一年视离经辨志，三年视敬业乐群，五年视博习亲师，七年视论学取友，谓之小成。”你看，除初入学只注重立足向外，以后几个阶段都着重群育。乐群，亲师，取友，都是着重同校里师生的关系。我国几千年来教育理想都特别看重尊师敬友，都是深有见于在教育中人与人的关系之重要。这点精神是值得发挥光

大的。

二，优良的学校必有爱护纪律的风气。所谓纪律含有两种意义，一是个人生活的纪律，一是团体生活的纪律，就个人生活纪律说，起居要有时，饮食要有节，读书运动游戏休息时要布置得妥贴，按部就班地天天照着做下去。这样的身体才会强健，习惯才会养好，时间才会经济，学问才会循序渐进。就团体生活纪律说，许多人聚集在一块成为一个团体，必定有一个大家都须遵守的法则，团体生活才能维持，每个国家，每个政治集团都有法律规程，用意都在维持公众秩序，使许多人在一块可以相安无事，并且尽量发挥团体互助的效能。就这种纪律说，我们中国人都很缺乏。一般读书人喜欢摆名士气，以不修边幅，放浪形骸为高雅。这种毛病现在一般青年学生仍不能尽免，比如平时饮食不讲究，到腰里有闲钱时便到馆子里大吃一餐，平时对于功课不按部就班地做，到考试时整天整夜地不休息。至于团体纪律的散漫更是我们民族的通病。比如在车站上买票，依先来后到的次序很省事，而大家却欢喜乱挤乱抢。这是一例，其实类似的现象在任何公众场所都可以看见。我们的政治不上轨道，病根就在一般人的纪律观念太薄弱。学校里也是如此，一切事照章程做本很简单，因为大家常不肯如此，所以生出许多麻烦。比如宿舍里电灯原有一定的办法，有些人要私自添换灯泡，以至全宿舍的灯常常坏，甚至把课室里电灯扯下安在自己的房子里。这虽是小事，但推而广之，到社会上去，什么违法循私的事不可做？大学教育要针对社会积弊，无纪律是我们中国的一个大缺点。一个优良的大学必须养成尊重纪律的风气，为社会树立一个好榜样。

三，优良的学校必定有很浓厚的研究学术的风气。大学是国家的最高学府，它的功用和一般专门学校不同，一般专门学校的



目的在训练专门技术人才，大学则除此之外，还有一个更崇高的使命，就是推进全国学术文化。所以大学的最高的目的不在一时的实用，而在长久的文化大计。它必定有高远的眼光，伟大的理想，和无所为而为的精神。大学生也应该如此。现在一般大学生的通病在过于注重职业问题，刚入学校时不顾自己的学历与兴趣，只问那一系毕业出路最好，就勉强进那一系。因此，学科学者多望工学院跑，而偏于纯理研究的理学院很少有人问津。他们不知道为全国学术文化设想，理学院办不好，纯粹科学没有进步，应用科学没有根据，工学院也决不会好的。至于出路问题，那是不成多大问题的，目前中国各种工作都需要人才，无论学那一科，只怕学不好，学好了决不愁没有事做。那种过于看重职业的倾向所表现的是什么呢？就是偷懒取巧，对于学术没有真正的浓厚兴趣。若是学术研究空气浓厚，这种反常的现象是不会发生的。我们中国儒家思想向以干禄为耻。子张学干禄，孔子骂他说，“学也禄在其中矣”。这点不屑干禄，为学问而学问的精神是我们的文化中一个优点，值得我们保存。现在是几乎无人不学干禄，禄到了手，学也就忘记了，如何能希望学术有进步呢？这种不良的风气我们必须尽力矫正。我们要知道，我们进大学，最重要的目的不是为将来可以找饭吃，找饭吃的门路甚多，不一定要进大学，进了大学，就应不忘记推进学术文化一个神圣的使命。

四，优良的校风必须养成宏毅豁达的胸襟气宇。上文说过大学和专门学校的分别，我们可以把那层意思换句话说，专门学校教育在培养专才，而大学教育则不仅在培养专才，而尤在培养通才，或则说，大学生应退可为专才，进可为通才。所谓专才，是指有一种专门技艺，能担任局部的专门工作；所谓通才，是指有普遍的修养，可以做局部的事，也可以做自己专门范围以外的事，

如领导国家社会。比如说，一个大学工科毕业生，就专才说，他可以当工程师，就通才说，他也可以当国家行政首领。在英国做政治文化工作的大半是牛津剑桥几个著名大学出身的，他们在校时尽管学的不外法学医学神学文学哲学之类，而社会上做事，却不必很狭义地应用其所学。就因为这些大学所偏重的不仅在专门学问，而尤在养成一种特殊的胸襟气宇，即英国人所说的gentleman的风度。这种胸襟气宇的教育也是我国向来所注重的。《论语》专有一章写得最好。孔子有一天叫门人弟子各言尔志，子路说他可以治千乘之国可以治兵，冉有说他可以治六七十里大的地方，可以正兵，公西华说他可做宗庙朝廷的司仪人，其次问到曾点：“‘点尔何如？’鼓琴希，铿尔，舍瑟而作，对曰‘异乎三子者之撰。’子曰‘何伤乎，亦各言其志也。’曰，‘莫春者春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。’”夫子喟然叹曰，‘吾与点也！’”子路，冉有，公西华都有所专长，曾点并没有说什么专长，只知道逍遥快乐，何以孔子不特别称许前三人而特别称许曾点呢？就因为他所表现的胸襟气宇高人一等，以他这种胸襟气宇去做事，不会比旁人差。孔子曾明白说过，“君子不器”，说子贡“汝器也”，多少有一点不足之意。中国从前有一部顶好的书叫做《世说新语》，里面所说的大半是汉魏晋时代人物的风度。读过这部书，我们就可以知道我们中国向来对于胸襟气宇是何等看重。近代教育似乎不甚讲究此道，所以士大夫中颇多卑鄙齷齪之徒，大家也不以为怪。这是我们大学教育所急应矫正的，所以我特别提出宏毅豁达的胸襟气宇来说。这其实还是从前人“先气识而后文艺”的意思。

我所认为最重要的是以上四点，家庭的和乐空气，爱护纪律，浓厚的研究学术的空气，和宏毅正直的胸襟气宇。一个学校有这



四特点形成它的校风，它就不愧“优良”两字了。自然，此外还有其它可希冀的美德，不过这四点是一不可的。

最后，我还得补充一句，一校的校风好坏，固然要靠教师，学生所负的责任也相当重大。学校既是一种有机的集团，其中各部分如人体四肢相依为用，有一部分不健全，其他部分都要受影响的。好比撑船，教师是掌舵者，学生是摇桨撑篙的水手，舵固然要拿得稳，方向才不会错，但是水手不摇桨撑篙，船还是不能前进的。同理，要培养优良的校风，师生必须互助合作才行。我们要知道，大学是一国的最高学府，大学的风气可以转移全社会的风气；古人所谓“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。我们筹建国大计，必须改良社会风气，而改良社会风气，必须从改良大学校风入手。明白这一点，我们就会明白我们所负的责任之重大。

（载《国立武汉大学周刊》第321期，1941年3月）

## 致方东美

东美吾兄：

济吾来，以尊诗见示，捧读再四，欣喜欲狂。弟自入蜀以来，人事多扰，所学几尽废，而每日必读诗，惟不敢轻尝试，以自揣力不能追古人也。尝以诗词为中土文艺之精髓，近日士子方竞骛于支离破碎之学，此道或送终绝命，今读大作，兼清刚鲜妍之美，大雅不作，或幸竟为杞忧矣。五四时代，倡新文学运动者，对旧诗颇肆抨击。年来弟稍致力西诗，对时下诸公颇有“轻薄为文哂未休”之感。惟亦觉文艺随时变迁，中西史实所示至彰明较著。泥古不化，亦不免是钻牛角，终无出路。晚近诗人与词人，多自囿于南宋之窠臼，其深微婉约者，在辞藻而不在意境。谢太傅评王坦云：“安比见之乃不使人厌，然出户去不复令人思。”读近人诗词，尝不免使人有此种感想。严沧浪以宋人较唐人，谓不同者在气象。此实公论，即言北宋词晏氏父子与欧公，仍自是一番气象。自梦窗、沂孙诸公出，而风气日浸于僻窄矣。弟于诗词，喜其造意深微而造语浅显者，此或为偏见，亦或由于浅学。兄于此道，造诣甚深，甚望有以启导之。暇时如有兴致，乞书尊诗数首于一小条幅，俾悬之座右，可以当晤对。此时佳纸难得，即用蜀纸可也。前托卢代曾君代寄《文史》第二期拙作评冯芝生《新理

学》一文，求正于兄及白华，已收到否？今夏轮船可直航嘉定，能来峨眉一游否？如不在新生考试时，弟可作东道与导游也。专此。敬颂  
时祺

弟 潜拜启

(1941年)5月12日

(载《高等教育季刊》1卷1期，1941年6月)

## 文学院课程之检讨

27年，教育部整理大学课程草案，标举三大原则：一、规定统一标准，二、注重基本训练，三、注重精要科目。各院系课程草案之拟定，即以此为准。一专家草创，另一专家修订，广征各校之意见，往复磋商，达一年之久。无一校无一系不被征询，最后乃由部召集全国专家聚商：参校各方之建议，权衡分量之损益，与次第之先后，遂成28年8月所颁行之各院系必修及选修科目表。整理厘定之经过，不可谓不审慎周详。惟兹事体大，闭户造车，出门未必合辙。教育部与参加整理工作者之原意，亦期先付新课程于实验，随时审察利害，逐渐修改，以臻于完善。初无强制施行，一成不变之想。兹颁行已逾二年，事实所昭示者，使吾人感觉有重新考虑之必要。爰就拙见所及，提供商讨。

先言总纲。教育部整理课程所标举之三大原则本至精当，惟吾国大学教育，已有数十年之历史，以往积弊，有不易一旦廓清者，改革方案，亦有不易一蹴而几者。以部定三原则与现行课程相衡，似仍未尽符合：第一原则所注重之整齐划一，在大体上已算达到；第二原则注重基本训练，则仅得其貌似；而第三原则，注重精要科目，视事实尤瞠乎其远。兹评论之。

注重基本科目与精要科目，则科目数量必不宜多，而学习时

间必宜长。而现行课程之大弊，则适在科目繁多与年限短促。已往大学有预科，基本训练，期于预科完成，本科则专心致志于分系专门科目。此制实施，容有未善，而其用意，则未可厚非。大学预科废，而中学分初高两阶段，已往责之大学预科之基本训练，今则责之高中。高中可广设，学生受教机会较多，而一般国民教育水准可稍提高，此高中之优于大学预科者。然师资不良，设备不充，标准不齐，高中尝不能尽量完成基本训练之使命，由高中入大学者基本训练不坚实。27年，部定大学一二年级共同必修科，其意本在弥补高中教育之缺陷。惟高中为大学初年级之衔接，尚未经调整，高中未废除，大学预科未恢复，已往大学预科与现在高中之担负，悉加于大学初年级，而大学本身年限并未延长，分系专门科目，仍悉数纳入课表，于是注重基本科目与注重精要科目之原则，两相妨而不相成焉。

姑言基本科目。现制大学第一二年级之共同必修科，对于高中课程多为重复。课经重习，由浅入深，由简之繁，本可生温故知新之乐，惟多数学生心理，多厌故喜新，重习高中已习之课，颇难引起兴趣，因此养成玩视共同必修科之心理。此种玩视功课心理，在初年级即养成，对于全部大学教育之影响殊恶，是基本训练之目的未达，而分系科目之时间反被侵占浪费也。即此弊可除，而现制之果否注重基本科目，仍为疑问。试取文院第一年级课表观之，共同必修科目，有国文、外国文、中国通史、论理学、数学、及自然科学一种，社会科学一种，总共六种；而三民主义，体育及军训诸“当然必修科目”，尚不在此列。姑假定每年工作时间为十二月，每科目至多仅可有两月时间学习，以两月学一科目，安望其通！况实际上课时间，每年不过八月，每科目平均分配时间不过四十日乎？单就外国文而论，以现在一般高中毕业英文程



度为基础，至少须学习一年，同时不旁涉他课，方可免求读书无碍，作文无误。今则英文与其他五科在一年中同习，而望其可为进修专门科目之基本，此实难做到。目前一般大学生多不能读英文原著，作文每句必有文法错误，敷衍及格后即置之度外。夫学英文必期能看书作文，学不至于能看书作文而弃之是浪费时间与精力也。英文如此，其他五科盖亦莫不皆然。耳食肤学，似无所不知而实无所知，得一鳞一爪以为一科学问尽在此，以此而言基本训练，未见其可也。鄙意以为补救之法不外两种：一为充实高中课程，使高中担负基本训练之工作；一为恢复旧制中学，废高中，添设大学预科，维持大学本科四年之期限，将现制之共同必修科目悉纳于预科中。无论维持高中或恢复大学预科，所授科目数量均必尽量减少，学生必须将国文习至可看书作通顺文字之程度，外国文习至可阅原著及听讲之程度，对于历史得一清晰概念，其他科目如数学，自然科学，社会科学之类，视其性之所近，择修其一二，稍得其门径，即已足为进修之基。与其学七八科而无所获，不如精研三四科而确知其梗概。求学最重要者为实密方法与彻底深入之精神，学者苟具备斯二者，将来如自觉有进修其他科目之必要时，可随时自习，不必尽纳诸课表，授于教室也。

现制共同必修科目，几占大学四年学分全体之半数（共同必修科五十二至五十六学分，而文院毕业所需学分为一百三十二）。故分系专门学科所占时间仅两年有余，凡势不能去之科目悉跻入此两年余之短促时期中，勉求周全，结果仍不得不蹈于肤浅。查文院必修科目，每系均在十种以上（中文系十二种，外文系十一种，哲学系十三种，史学系十种），而选修科目尚不在此列。平均文院三四年级学生，每学年中须习科目六七种。吾人习以为常，不觉此中有何不合理之处，但如取英法各国大学课程较之，则悬殊

立见。英国大学文院三年中所习之课，普通不过六七种；法国大学文院三年中所习之课，普通不过三四种，每人每年所习之课，常不过两种，其中尚常有性质相近续修二年者。论一般中学程度，吾国远不如英法，论大学生功课担负，吾国远过于英法，英法大学生须于三四年修毕者，吾国大学生常须于一年中修毕之，如此而欲求深入彻底，实属难行也。此犹为表面的分析。若论课程内容，与英法大学相较，吾国大学所授者不特科目繁多，内容亦嫌好高骛远。姑取英文组为例：英国大学文院，在普通阶段中，常不分系，每学生只须选习相关科目数种。（例如作者个人在爱丁堡大学选修英国文学两年，哲学两年，古代史一年，艺术史一年，心理学一年，共七种。）就英国文学而论，文院普通阶段，仅设“第一年英国文学”“第二年英国文学”之类，至于“十七世纪”，“莎士比亚”，“戏剧研究”之类较专门科目，则惟所谓“高材班”习之。今吾国大学文院普通阶段中之英文组课程，则诗歌，小说，戏剧，散文，无体不备，此外尚有分期研究，欧洲名著，专家研究等等，其完备周密，盖有过于英国大学之英文系，然普通大学英文组毕业生中求能作一篇通顺文字，翻译一篇作品而无误解，写一篇有特见之书评者十不得一。课程如彼堂皇，成绩如此低劣，谁为厉阶？此实际从事教育者所不能不深省者也！

整理课程所标之原则为“精要”，“精要”者不芜杂肤浅之谓。在四年中须习科目二十余种，不能谓为不芜杂，亦不能望其不肤浅。每课仅浮光掠影，罗列常识，陈述诸家纷辩，以资道听途说，而不精研三数古典名著，以求彻底深入，寻渊源之所在，索短范之所存，今日学术风气之窳劣，实由于此。现制课程对此似未能补偏救弊，其给人之最显著印象为偏重常识，忽略要籍。

“概要”“学史”“研究”之类名称，触目皆是，而一学科中之

权威作家与重要作品曾不能与急就讲章争一席之地。此在一般人心目中，成为无足轻重，实则文化学术之提高，不能不从此等处着眼。作者少时，尝从一英儒习伦理学，其时已习染国内一般浮浅风气，以为既习此科，即可知其界说焉、性质焉、方法焉、与他科之关系焉、古今大哲人之人生观焉、今日欧美学者对于道德问题之新学说焉，乃教师对于吾所欲知者漠不措意，仅授以亚理斯多德《伦理学》一部，逐章讲解，戒以熟读深思，吾初甚失望，以为吾所欲知者现代思想潮流也，何取乎二千余年前之陈编断简乎？后于此学，涉猎较深，觉退思多有可笑。然今日青年中乃至教授中存吾当日浅薄心理，鄙视古典名著而求“概要”“学史”讲章为至宝者仍居多数。历年来大学课程之制定与更改，似仍不免有迎合一般浮浅心理之弊，吾人苟欲彻底实现注重精要科目之原则，此实不能不痛改者也。

总之：现制课程，距部定注重基本训练与注重精要科目两大原则尚甚远。欲求实现此二原则，吾人急宜用快刀斩乱麻之精神，痛加裁汰，科目不求其多，贪多即难务得；内容不求其过深，过深则躐等躁进，树基不实。现今一般大学生程度低落，实由于科目太繁，钟点太多，而课程内容又好高骛远，力疲于上课，教法全赖注入，学生无自习运思之机会，徒敷衍考试，博得一纸文凭，以为进身之阶，毕业后有志于文化艺术工作者，百不得一。即退一步言职业，学不坚实，对所操之业大半不能胜任，工作之效率极微，养成一般社会中苟且敷衍之风气，此于民族文化及国家事功之前途，均为极大之危机。负教育之责者，对此必有深切之觉悟，不然，来日大患当方兴未艾也。

以上所陈，为大学课程之基本问题，任何学院，均宜顾及，不仅文学院为然。基本问题既解决，则分系课程中某科之宜增宜

减，宜先宜后，实仅为枝节问题，无用详陈。兹仅就个人所见及者，略举梗概：

(一)中国文学系：每国学问皆有其历史背景与传统，为长久经验所积累而成，自有其存在之理由，苟无更充足之理由必须对传统加以毁坏，则毁坏之必弊多于利。吾国学术，自昔分经史子集四部，清儒所分之义理，考据，辞章，盖就研究四部所侧重之方面而言。四部之中，经史素占主要地位，子次之，集又次之。就四部研究之三方面而言，姚姬传虽力言其不可偏废，实则辞章所以达义理，考据所以明辞章，而其终极应归于穷义理。辞章之学，虽为世儒所驰骛，而达者则视之为末节小道，选学与桐城文之为世诟病，实由于此。数千年来，吾国学者所孳孳不辍者，首在穷经明义理，次则及于历史与周秦诸子，行有余力，乃旁及集部，习辞章以为言学应世之具。现制中国文学系必修科目表，与吾国传统的治学程序，实根本异致。五十余学分之中，群经、诸子及四史、晋书(中国文学专书选读)，仅各占四学分至六学分，占时间最多者为中国文学史、文选、诗选、词选、曲选诸科，大半属于集部，而后儒所谓辞章之学者，与吾国传统的治学程序相较，轻重倒置，实至明显。历来草大学中国文学系课程者，或误于“文学”一词，以为文学在西方各国，均有独立地位，而西方所谓“文学”，悉包含诗文戏剧小说诸类，吾国文学如欲独立，必使其脱离经史子之研究而后可。此为误解，其说有二：吾国以后文学应否独立为一事，吾国以往文学是否独立又另为一事，二者不容相混。现所研究者为以往文学，而以往文学固未尝独立，以独立科目视本未独立之科目，是犹从全体割裂脏肺，徒得其形体而失其生命也。经史子为吾国文化学术之源，文学之士均于此源头吸取一瓢一勺发挥为诗文，今仅就诗文而言诗文，而忘其所本，



此无根之学，鲜有不蹈于肤浅者，此其一。文学在西方固较为独立，然仍为人文全体之一部门，欲通文学者对人文之其他部门亦不容漠视。西方文学家与习文学者固亦不自囿于诗文戏剧小说，大学文学系于本国之古典著作涉及哲学历史政治教育宗教艺术以至于科学者，固皆一律讨探，亦不限于文学，此其二。吾国少数学者，援西方之例，倡文学独立，实亦仅知其一未知其二也。

现制中国文学系，分设语言文字组，其科目表所表现之精神，显受西方语文学之科学方法影响，本有其特点，未可厚非。然考其内容，尚有两点，难免訾议：语文之学，类似吾国之考据学，在西方本已自成独立科学，其要旨在据语文实例，以推求语文原则，援引经典或流行语言以确定语文音义之引申变迁。治此学者，必先博蒐事例之源，而语文事例源为古籍与方言，往日中国治考据学者，多偏重古籍，清代王段戴江诸家之治语文专书如《说文》、《尔雅》、《广韵》等，均取证于经史子，故其于经史子皆极娴熟。今语文组课程于经史子之研究一概抹煞，而徒设“古文字学研究”，“古音研究”，“训诂学”诸科目，不知治此等学科者将何所据以推演原则乎？若云先求门径方法而后返求之古籍，微论多数学者毕业后再谋奠定基本是否为时过晚，即令其不晚，亦难免本末倒置，犯韩退之“倒学”之讥，此其一。语文研究性质究属专门，非初学所易问津。为初学奠定语文基础起见，稍讲授《说文》《尔雅》《广韵》诸书，以示形声义研究之大要，再略授近代语文科学方法，即已足矣，现语文组所设必修选修科目多仅适宜于研究生，而责之于普通本科生，似有躐等躁进之嫌，此其二。鄙意以为大学本科中国文学系不必分组，文学与语文科目宜并设，学此可兼修亦可侧重，至于专研文学或专研语文，则宜展期至研究所阶段，博学而后守约，治学程序，固宜如此也。



(二)外国语文系：关于外国语文系课程之争执，多集中于四要点：一为语文与文学孰重，次为科目分类以文学类别为准，抑以时间为准；三为英文以外是否应顾及其他外国文学；四为课程重选读抑重演讲。兹分别论之：

文学以语文为媒介，不精通语文，决难精通文学。但语文之最上表现，为文学作品，不深致力于文学，决难精通语文。习语文所以瞭解文学，习文学亦足增进语文。以往教会大学多偏重语文，其弊也课程空疏肤浅；国立大学多偏重文学，其弊也造基不固，躐等躁进而无补实用。今当从两极端截长补短，于讲授文学之中，仍寓语文基本训练。惟欲实现此理想，吾人所当注意者，不仅在课程之调整，而尤在教法之改善。现时一般习外文者之通弊，为求多求深，而不求彻底，偏重阅读而轻视练习，补救之方，在慎选作品，由浅入深，循序渐进。读作品不在多而在娴熟，使读者于无形中逐渐吸收第一流作品之风格，文法及造句练习为习语文之始基，初年级作文课程，应特重此种基础训练，务求实事求是，不必徒为装点门面计也。

现行科目表似侧重文学类别，如散文，诗歌，小说，戏剧等，均设专目，其目的在奠定语文训练之基础，同时略示各类文学之特性与研究门径。此外复设分期研究，分期文学中仍须讲散文、诗歌、小说或戏剧之类，常不免有重复，因此颇引起少数人之非难。其实分期研究所侧重者不在选读，而在明瞭一时代之特殊精神，特殊供应以及文学趋势演变之原委。就一时代作一种全盘检查而获得一概括之观念，固与专研某一类作品不同，而实相辅相成。此种训练为治文学者所不可少。外国大学文学系中亦尝设分期研究，议者盖未深察也。重复之弊亦非不可免除，免除之方，在就所习外国文中选择最低限度必读书十数种，就其深浅次第排入各科目

中，循序学习，如此则既可免重复，又可期精要周全。目前各大学外文系设科过繁，教者各自为政，一系中对于学生应读书籍，常不知统筹一种有系统计划之程序，以致学生多费时间于不重要之作品，而对于治外国文学者最低限度中必读之名著反茫无所知，此急应纠正者也。

西方文学，各国皆有其特长，意、法、德诸国之重要，实不亚于英，而希腊为欧洲文化之源，其文艺犹为数典不能忘之祖。吾国接受西方文化以后，教育多取法、英、美，英文较实用，在外国文中遂占优越地位，学者对于欧洲文学亦多仅窥一斑，难免偏僻孤陋，此实为不幸事。以往各大学外文系，于英文以外，尚常设法文德文诸组，以后诸组取消，法文德文等遂夷为第二外国语，后复由必修降为选修。此亦时势使然，教此乏人，学此寡趣，用少出路，于是德法诸文，遂遭天演淘汰，吾人正不必徒从理论上漫肆批评。惟此实为缺陷，吾人亦不能不坐视不救，新制科目表中特增古代与近代名著选读，目的正在使学者不自囿于英国文学，能进一步略窥欧洲各国文学之大概，以引起进修之兴趣。议者有谓此等科目为不必要者，正坐已往偏重英美教育之弊；又有谓“欧洲文学史”可以代替之者，不知文学即作品，作品以外无文学，徒知文学史而不读作品，只是隔靴搔痒，养成道听途说之恶习也。

评现制外文系课程者，有谓太重选读而忽视讲演，其实训练文学修养之直截方法，为使读者与作品发生密切关系。至于演讲不过为达到此目的之一种工具。作者个人，初任教外国文学时，亦常侧重讲演，积数年之经验，深知此种教法，使教者费力多而学者获益少，不如多奖掖学生自读作品，略授以分析批评之方法。凡爱读作品者对于文学必有几分修养，不读作品而徒听文学讲演，可以终身对文学为门外汉。做学问必须从源头截取，固不独

学外国文学为然。少数文学教授以能讲演自诩，其实应自问讲演是否有新创之见，为学生在书籍中所不能获得者。学生精力耗于空疏之讲义，所得是否足偿所失？若徒为装点门面计，此固与文学教育无干也。

(三)哲学系：文院诸系中哲学系最不发达，而其性质亦最难。治他系学科者，或可单刀直入，所借助于广泛基础不如哲学系之迫切。哲学须从科学进一步讨探宇宙之究竟，不能不明瞭近代科学之成就焉；须分析知识之性质(知识论)与美感经验(美学)，不能不精通心理学焉；须穷究思想程序之方法(逻辑)，不能不借助于数学及一般自然科学焉；须研究道德行为人生观念以及社会之演变，历史之轨迹，不能不于人类文化全体有一清晰概念。至于思想见于名言，不精通各国语文，不足以彻底瞭解哲学要籍，而语文准备所需之时间与精力尤巨焉。故哲学系之基本问题不在已订科目是否恰当，而在就吾国目前教育水准而论，设哲学系于大学本科，是否能收造就真正哲学人才之效。哲学为文化之最高表现，其重要性原无可否认，惟治之如不认真，反失哲学之本来精神与面目，这适足造成思想之浮浅混乱。鄙意以为在大学本科阶段，文院但宜略设二三哲学科目，令各系学生皆选修或必修，如德国大学所规定者。至于专研究哲学，则宜展期至研究院阶段，凡已在大学本科毕业者，无论其所素习为文为法为理，均可应试哲学研究所。此种办法便利甚多：习哲学者具有一专科学问之基础，不至空洞无据也；在本科阶段，文院各系学生，皆可略受哲学训练二也；现各校哲学系人数均甚少，虽设专系，而往往有名无实，不如索性停办，集中哲学教授与学者于一二哲学研究所，较易期实效三也。

专就课程而论，哲学系大体尚完备。初年级授哲学概论，伦

理学，美学，普通心理学，以及中西哲学史，使学者先奠定基础，对于哲学全体有一普泛认识，第三四年始作较专门之研究，孔孟荀哲学，老庄哲学，与印度哲学史三科，赅括中国哲学中儒道释之三大派别；高等逻辑，形上学，与知识论三科，为近代西方哲学之三重要部门，学者如此循序渐进，即可发现自己兴趣所偏向，再择一专目，作进一步之研究，未尝不可小有成就。惟科目尚待商酌者，约有二点。一为科目分量问题：心理学对于近代哲学之重要，远过于一般科学，现表规定三学分或六学分，如实授三学分，似嫌过少。（附注：文学院共同必修科目自然科学之地质学，应易为心理学。）伦理学之外，复设人生哲学，亦定三学分，其实人生哲学可包括于伦理学，不必另设科目。中西印三种哲学史，各定六学分，分量相等，实则中土佛学之演变，应纳入中国哲学史，舍佛学而言印度哲学史，其重要性远不及中国哲学史与西洋哲学史，三学分即已足，知识论为近代哲学之中心问题，三学分实嫌太少。其次为哲学要籍问题，治哲学必读大家名著，概论讲义，实无济于事。表中所列，十九为浮光掠影之普通纲要，教者学者，势必自囿于普通讲义教科书，无由窥大哲人之治学精神与方法。中国哲学方面仅定孔孟荀与老庄，并未注明须精研原著，宋明理学家之原著，概未定为必修。西方哲学未设专家专著研究，印度哲学未指定一部经典，选修科目虽稍可弥补缺陷，然学者可不选，不选即无由知哲学要籍矣。现行文院课程之通弊，为勉求周全，致蹈肤浅，哲学系盖尤显著焉。

（四）历史学系：文院各系课程，以史学系为最简要，而亦最富于弹性。普通必修科中，已授中西通史，故学者于人类史纲，已得一鸟瞰。近世史于吾人生活关系至密切，故特设专科，使学者入本系时即循序学习。次复设中西断代史，使各校可斟酌教授



专长所在，择开一二时代，俾学者对之作较精深之研究，再次设国别史与专门史，使学者对于某一国或某一方面得较完备之知识。断代史、国别史与专门史，均仅臚列可设之科目，不予定某一代某一国或某一方面，断代史亦不拘时序之先后，各校得斟酌时宜，择要开设，故极富于伸缩性。所可议者：中国断代史分六段，学者如仅习商周与明清二段，则中间二千年之一大阶段，可被忽略，对于中史之知识必甚不完备，而前后衔接之痕迹，亦无由窥测。今日治中史者，实有偏重头尾而忽略中段之趋势，各校设课时，宜力免此弊。如断代史多开数期，使学者于必修之外，尚有选修之机会，亦补救之一道也。西洋断代史分三段，学者可遗其一，如所遗者为希腊罗马史，或文艺复兴至法国革命，则亦至可惋惜。就研究言，各时代均有其重要性，就中国学生之准备与需要而言，中古史似居次要也。国别史中，印度，西班牙，巴尔干半岛等，与日俄英美德法诸国，等量齐观；专门中，殖民史与经济政治社会等史并列，似可商讨。盖性质较偏僻者应列入选修科也。中西史学史或史学方法共占七学分，列为必修，似亦欠妥，此种过于专门之科目，只宜设于研究所或选修科，今设于本科为必修，恐教者难以应付，而学者亦难获实益，反侵占其他要课之学分，甚不合算也。地理与史学关系至巨，史的事实发生于一定地带，戏剧动作之必有舞台背景，固无论已；而史的轨迹常为地理因素所决定，尤为学者所必知。今仅设中国地理，而世界地理夷为选修，学者对于历史事迹之有关地理者，不至茫然乎？习中国史者，明白现代地理，犹为未足，对于疆域之沿革与地名之变迁，尤不能不瞭如指掌，今必修选修科目，均无史的地理，亦殊不可解。鄙意必修课程中之中西史学史，应改为选修，其所占之学分，应以世界地理与中国史的地理两科充之。



以上所陈，只就个人仔细考虑所及。一人之常识有限，所论究有未公，尚希关心文院课程者多加讨论。作者尚有一点不能已于言者，即现课程中系与系的界限，仍过于严密。西方大学，文院虽分系，而学生选课，常不专限于某一系，一院之中，不同系别之课程，常就关系相近者，分为若干组，每组仅包含科目数种（英美法互异，普通不过七八种），例如历史、哲学、外国文、文学课程两种，语言学为一组，逻辑、知识论、伦理学、历史、文学、心理为另一组。每组不限于某一系而自成一系统，学者可随其兴趣与能力而选修其一，可偏重于某一方面，而却不完全忽略相关之他方面，可专门亦可普通。此种通系分组法，实较严密分系为合理，对吾国教育情形，尤为适用。盖学生基本训练不足，不宜过于专门，此其一；文院学生毕业就事，所学过于专门者反少出路，哲学系学生即其著例。多数学生全为出路着想，遂弃哲学如敝屣，此殊有乖文化平均发展之原则，此其二。吾甚望教育当道察及，目前大学分系过严设科过专门之流弊，速采通系分组制，痛裁繁琐科目减少学分，鼓励学生彻底深入，少上课，多读书，多运思，不然则整理大学课程所采举之原则，不能达到，大学教育恐永无入正轨之日，人才无法培植，而学术文化亦终不脱肤浅混乱之状态也。

（载《高等教育季刊》第1卷第3期，1941年9月）

## 政 与 教

人类社会进化之轨迹，国家民族兴衰之关键，皆系于政教两端。政与教的关系，纲领至分明，而条目纵横错综则至繁复，若可分，若不可分；分其所可分，不分其所不可分，治国之要道尽在于是。升平之世，政与教并行不悖，相得益彰，当其际会者如鱼与水之相忘于江湖，常不觉政教关系问题之严重。世当剧变，政教失调，于是相龃缘，相侵轧，或政治紊乱而教化因之衰落，或教化衰落而政治因之紊乱，因果循环，驯至酿成社会秩序与文化传统之总崩溃。未崩溃而图挽救，或既崩溃而图复兴；第一急务必为调整政与教之关系。秦始致亡，在坑儒士；汉高定国，首召伏生；麟阁图容而唐祚兴；党碑立禁而明社屋；历史所示至为昭彰，吾人所当深自警惕者也。

吾人今日所处剧变，实为已往所无。譬如行舟遇险，共济者当持以镇静，协以和衷，赴以毅力，始可免于倾覆之祸；叫嚣纷扰，未有不僨事者。今之言者往往秉私见，逞意气，视事实与逻辑均若茫然。政以其权力摄教，教亦以其口舌訾政。政则曰，意志必集中也；教则曰，思想必自由也。百废不举，人相率于贪污邪僻，巧立名目而无补于民生国是，教则曰，是政之过也；文化落后，士气嚣张，罄巨资育才，而才无可有，政则曰，是教之过

也。政与教交恶相责，各忘其自身之大任，力疲于期望，事废于空谈，社会病象日暴露，而人心亦惴惴不自安。事急矣，可奈何？知其危而奋起痛改之，国犹有救；知其危而讳病忌医，则季孙之忧不在颛臾而在萧墙之内，是可惧也。本文拟就政教问题进一解，个人所见难免有偏蔽，持论或未尽公允，不以此缄口者，意在引起多方人士之思索与讨论也。

欲明政教，当探其原。政之职在治，治之具为制度法律。集民众为社会，有社会必有秩序，无制度法律，则秩序乱，人竞其私而群趋于争。教之职在化，化之具为德行风范与思想学术。民生而冥顽，学术思想所以启其知，德行风范所以导之于善，知之深而后行之笃，起于渐而后推之广，于是蔚成醇风美俗，国运亦蒸蒸日上臻于隆盛。不如是则民终安于鄙野，社会亦竞相欺凌争夺而不安宁。政与教实殊途而同归，其共同目的皆在人类生活之改善，此理至浅，固无用繁陈也。

各民族在原始阶段，政教本不划分。原始社会，制度基于宗法，信仰托于神权，一部落之酋长常以一身而兼司祭祀，政治，教化诸职责。吾国古代之帝王，犹太古时代之君主与士师，印度古代之教主，以及近代原始民族之巫师端公，其职权均如是。吾国西周文化已大进，而《秦誓》称“天佑下民，作之君，作之师”，犹君师并举，盖在古代社会，君即师，师即君，不惟为事实，抑亦为理想也。

文化渐进，事尚分工，一切典章文物均由简而趋繁，政与教遂各有专掌而渐分途异趋。政出自官，教行于学，官隶于君，学统于师。二者关系演变之史迹有三阶段焉。其始也，政教平行，君师并尊。《学记》曰，“君之所不臣于其臣者二：当其为尸，则弗臣也；当其为师，则弗臣也。大学之礼，虽诏于天子无北面，

所以尊师也。”此所谓礼，盖仍古制之遗。欧洲罗马教皇与时君分庭抗礼，亦犹寓政教并重之意。其继也，教自政出，学隶于官。此亦社会演变之自然趋势，盖政为经国理民之制度纲纪，而教为经国理民之一要目，为政之所不可忽。吾国古代百家之学均出于王官，后世学校亦多为政府所设置；近代欧洲宗教多为国法行之，均可征也。其终也，官失其宗，政不足以施教，于是学出私门，大师宿儒往往以在野之资格，开学授徒，振绝学于衰世。东周之孔孟庄墨，南宋朱陆周程，皆其最著者也。

政与教或分或合，其交相影响，皆至显著。就政之影响于教者言，一国之权在政而不在教，学校既托庇于政府，则政之于教，在物质方面可予以优厚或贫乏之环境，在精神方面可予以倡导或钳制之势力。吾国文化极盛于成周及汉唐之初期，厄于秦火及典午之乱；欧洲文化极盛于雅典之伯里克理斯时代与罗马之奥古斯都时代，厄于“黑暗时代”；政权之崩溃与“野蛮民族”之侵入，此史迹之可征者也。尤有进者，教为施政之利器，掌政权者常以其施政之方略供教育之宗旨。吾国历代政体为君主，故教特尊儒术。尊经祀孔，意在维护君权。党狱文禁，史不绝书。近代国家教育制度与理想，英美与德意日异趋，苏联亦别标一帜，其原动力皆为政治。是非利弊为另一问题，教之常为政所奴使操纵，则为无可讳言之事实。假想有史以来无政治组织（此固不可想象），人类文化必另循一轨迹，盖可断言也。

次就教之影响于政者言，其要者有三端。（一）政施于民，施政之难易视民之智愚良莠。治化行俗美之民易，治教绳俗恶之民难。同一良法美意也，施之于此而致治平，施之于彼而滋乱流毒。吾国近来事事袭欧美之制而无救于时弊者，教育未预奠应有基础，而人民程度尚未足与言此也。（二）政为制度法律，而教则培养推

行制度法律之人才。人存政举，徒法不能以自行。吾国历代抡才，不外考试与选举两途。考试选举所凭者为学行与政绩，而学行政绩之卓异者多出于学校与师门。教化隆，则人才蔚起；人才蔚起，则政治未有不修明者。吾国目前大患在百废待举，才无可有，而其原因则在学校教育之腐败，此不可不察也。（三）政为实施，而教则供给实施所据之理想。各时代之政治常为哲学思想所默化潜移。儒家哲学树吾国二千年来政治之基础。考诸欧西，卢骚自由平等人权之说行，而法国有革命，美国谋独立；边沁穆勒功利主义之说行，而英国重代议与自由贸易；黑格尔唯心哲学与尼采超人哲学之说行，而德国笃信国家至上，日耳曼民族最优，一再酿成世界大战；马尔萨斯人口论与马克思资本论之说行，而俄国有共产革命；达尔文物竞天择之说行，而强暴者援以辩护战争。历史者内在生命表现于外在活动之轨迹，外在活动主要者为政，内在生命则成于教，不言教而言政，是舍本而求末，缘木而求鱼也。

政与教同为民族生命力之表现。故一民族当极盛之时，政与教常登峰造极；及其衰也，二者亦常同时废弛。然此仅其大较，若就史迹而条分缕析之，则政教常互为因果，有文化先发达，而数十百年之后，政治始收其果者，文艺复兴先于近代国家之兴起，启明运动先于德意志之强盛，是也。有政治先修明，而教化后享其成者，吾国春秋战国时代诸子百家之兴起，纪元前三世纪希腊学术之重光于亚历山大城，是也。有政先坏而教随之者，罗马帝国崩溃之后继以黑暗年代，是也。有教先坏而政随之者，魏晋清谈，趋于颓废，不旋踵有典午之乱，是也。政不良可有善教，吾国学术思想最盛之两大时期为春秋战国，与宋朱程时代，其时政治均极紊乱；至于教不良而有善政，盖未之前闻。是知政教并行，



而教尤重于政。政之变更频繁而教之渊源久远。教化存而政体更，社会可免于根本动摇；教化存而政权失，一民族虽暂屈于异族而不至灭亡。近代灭人国者，常竭力摧残其固有文化，其用心至毒而为计划至当。《论语》记“子贡向政。子曰，足食足兵，民信之矣。子贡曰，必不得已而去于斯三者何先？曰，去兵。子贡曰，必不得已而去斯二者何先？曰，去食。自古皆有死，民无信不立。”足食足兵者政之事，信者教之效。国家危亡之机，失教远甚于失政；此言似迂，而实切中时弊。吾国目前政治紊乱之源在教化之麻木，治病去源，必以教化正心术，此老生常谈而救国唯一要道也。

政与教并行，相得益彰，盖为社会安宁与文化进展之首要条件；政教脱节，政以其权乱教，或教不能以其潜力导政，则文化衰落与社会紊乱为必然之结果。然政与教欣合无间，仅为理想；君师一体之时代已过去；在现阶段文化过程中，政教分群已为牢不可破之事实。吾人所当致力者不在骋遐想于远古，而在接收事实，谋最合理之处置。政教既分，其所循之途径盖不外三种焉。其一为以教辅政。学校虽在政府系统之下，而政府对于施教者仍保持其应有之自由与尊严，非逾闲犯纪，必不横加干涉，学校在自由独立之空气中增进学术，提高文化，为国储有用之人才，为社会树纯正之风范，本其真知卓见，发为清议谏论，纳政治于正轨。此近代英美诸民主国家所循之途径也。其次为以政统教。政府集一切事权于一身，立坚定之政策，动员国家所有力量以赴之，对于一切文化活动均加以极严格之统制，夷教育为政治宣传，驱学子供政党奴使，持异议者威迫之，利诱之，使其必就范入彀而后止。此近代德意日诸集权国家所循之路径也。其三为以教统政。此在过去历史无例可征。中世纪欧洲罗马教皇以教主而斡旋时政，

貌似以教统政，实则政既失纲，教亦徒存糟粕。西藏喇嘛虽兼摄政教，然具体而微。吾所谓以教统政者乃中西大哲人不谋而合之最高理想。孔子之全部政治哲学，细心玩之，实在以教化为政治之基，以圣哲为国家之元首。“学而优则仕”，“达则兼济天下”，修身之最后鹄的为治平。孔子毕生所栖栖遑遑者亦惟在施其所学于实际政治。“行在孝经，志在春秋”，“如有用我者吾其为东周乎”，其所以自许者固至明确。纬学家称孔子为“素王”，意谓孔子不在王者之位而有王者之德与王者之志，实不为无见。希腊大哲人柏拉图在《理想国》中论政治要义，谓治国之道在得其平，欲得其平，必以哲人为君主，犹如个人修身之道欲得其平，必以理智控制情感与欲望。哲人在君主之位，则庶政皆有当于理，不徒为情欲之私所左右。柏氏晚年曾一度应时君之召，图实现其理想，遇非其人，遂赍志以终。其所抱负盖与孔子不谋而合也。

以上所举之途，方向虽异，究亦不全相背驰。柏拉图虽倡贤人政治，而《理想国》对于一切文化活动，自教育文艺以至公众娱乐，皆严绳之以国法，固常为以政统教者所借口。孔子在教育理想上重德化，在政治理想上则重君权，礼乐征伐必自天子出，天下有道则庶人不议，盖亦寓以政统教之微意。微论以教统政，或以政统教，政教相辅之效果可获得与否，全视教与政本身之善恶。政与教恶耶，则以彼统此，均足以致乱，政与教善耶，则以彼统此，均足以致治。无论政教，跻于极盛至善，其要皆在得人。如孔子与柏拉图之理想可实现，则在贤人政治下，以教统政可也，以政统教亦可也。政与教同出于圣哲，亦何抵触之有乎？苟不能如是，政无教为之基，人不存而政不举，则以政统教，流弊綦多。国人方震于日德一时之暴强，欲效法其集权专制，而忘国家百年大计，一言为兴丧所系者，吾不能不详陈之，以求国人之深省。

学术思想发展之首要条件为自由。诸子百家极盛于政权衰落之春秋战国，而后世政治修明之季，反瞠目不能望其后尘者，内有切磋观摩之效，而外无钳制摧残之力也。学术贵讨论，思想贵砥砺，故门户愈纷歧，观摩愈周密，争辩愈剧烈，启发愈深厚。汉以后政府方略常在罢斥百家，独尊儒术，其结果不惟百家寝衰，即儒术亦因乏切磋砥砺而日就于式微。此吾人所当深省者，一也。政常决于一时之权宜，而教为民族万年命脉所系，政可随时变更，而教必维持历史的联贯性，政之效暂而教之效久。褊急之政治或可致一时之富强，而泱泱大国所赖以绵延久远者，必为渊深博大之文化。昔日之秦始皇，今日之希特勒，皆为一时权宜之计而采取愚民政策。愚民之毒始及于教而终必及于政。此吾人所当深省者，二也。治国譬如治水，疏之则通，塞之则决。民心士气均必得正当之宣泄，庶各有所汇而不致汨滥横流，若徒以暴力强制之，扼抑之，则蓄怨积忿，不得其平则鸣，终必为大乱之阶。防民之口，甚于防川；防民之思，盖尤有甚。法俄之两大革命均起于专制压迫。此吾人所当深省者，三也。以政统教，政如失纲，则教必随之废弛。历朝之败，均起于小人道长，君子道消。小人道长，以其威权牢笼天下士，使趋炎附势者仰承意旨，阿谀取容；洁身自好者销声匿迹，腹谤朝政。于是士气消沉，风纪大坏，驯致国家灭亡而后已。唐之中衰，鱼朝恩掌国子监（即今之大学校长），明之将亡，士流群父事魏阉。前车之覆，可为殷鉴。此吾人所当深省者，四也。

（载《思想与时代月刊》第3期，1941年10月）

# 乐的精神与礼的精神

## ——儒家思想系统的基础

儒家论学问，素重“知类通达”，“豁然贯通”，用流行语来说，他们很注重学术思想要有一贯的系统。他们讨探的范围极广；从心理学，伦理学，教育学，政治学，以至于宇宙哲学与宗教哲学，群经群子都常约略涉及。他们所常提到的观念很多，如忠恕，中庸，智仁勇，仁义礼智信，忠孝慈悌友敬等等，他们设教有德行，言语，政事，文学四科；他们的经典有诗，书，易，礼，春秋。从表面看，头绪似很纷繁，名谓也不一致。但是儒家究竟有没有一两个基本观念把他们的哲学思想维系成一个一贯的系统呢？本篇的用意就在给这个问题以一个肯定的答复，说明乐与礼两个观念如何是基本的，儒家如何从这两个观念的基础上建筑起一套伦理学，一套教育学与政治学，甚至于一套宇宙哲学与宗教哲学。作者的意旨重解说不重评判。

### (一)

一般人对于礼乐有一个肤浅而错误的见解，以为礼只是一些客套仪式，而乐也只是弦管歌唱。孔子早见到这个普通的误解，

曾郑重地申明说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”在《礼记·孔子闲居》篇里，他特标“无声之乐”与“无礼之礼”。儒家论礼乐，并不沾着迹象，而着重礼乐所表现的精神。礼乐的精神是什么呢？《乐记》里有几段话说得最好：

礼节民心，乐和民声。

大乐与天地同和，大礼与天地同节。

乐者天地之和也，礼者天地之序也。

乐自中出，礼自外作。乐自中出故静，礼自外作故文。

礼者殊事合敬者也，乐者异文合爱者也。

仁近于乐，义近于礼。

乐者乐也，君子乐得其道，小人乐得其欲。

乐也者情之不可变者也，礼也者理之不可易者也。

《礼记》他篇论礼乐的话尚有几条可引来补充：

夫礼所以制中也。——仲尼燕居。

言而履之礼也，行而乐之乐也。——仲尼燕居。

先王之制礼也以节事，修乐以道志。——礼器。

统观上引诸语，乐的精神是和，静，乐，仁，爱，道志，情之不可变；礼的精神是序，节，中，文，理，义，敬，节事，理之不可易。乐的许多属性都可以“和”字统摄，礼的许多属性都可以“序”字统摄。程伊川也说：“礼只是一个序，乐只是一个和，只此两字含蓄多少义理。”

这“和”与“序”两个观念真是伟大。先说和。欧洲第一位



写伦理学专书的亚理斯多德就以为人生最高目的是幸福，而幸福是“不受阻挠的活动”，他所谓“活动”意指人性的生发，所谓“不受阻挠”可以解作“自由”，也可以解作“和谐”。从来欧洲人谈人生幸福，多偏重“自由”一个观念，其实与其说自由，不如说和谐，因为彼此自由可互相冲突，而和谐是化除冲突后的自由。和谐是个人修养的胜境。人生来有理智，情感，意志，欲念。这些心理机能性质各异，趋向不同，在普通生活中常起冲突。不特情理可以失调，志欲虽趋一致，就是同一心理机构，未到豁然贯通的境界，理与理可以冲突，未到清明在躬的境界，情与情可以冲突，至于意志纷歧，欲念驳杂，尤其是常有之事。一个人内部自行分家吵闹，愁苦由此起，心理变态由此起，罪恶行为也由此起。所以无论从心理卫生的观点看，或是从伦理学的观点看，一个人都需要内心和谐；内心和谐，他才可以是健康的人，才可以是善人，也才可以是幸福的人。社会也是如此。一部人类历史自头至尾是一部战争史，原因是在人类生来有一副自私的恶根性。人与人相等，利害有冲突，意见有分歧，于是欺诈凌虐纷争攘夺种种乱象就因之而起。人与人斗争，阶级与阶级斗争，国与国斗争，闹得一团怨气，彼此不泰平。有些思想家因为社会中有冲突，根本反对社会的存在，也有些思想家为现实辩护，说社会需要冲突才能生展。但是社会已存在，为不可灭的事实，而社会所需要的冲突也必终以和谐为目的。一个有幸福的社会必然是一个无争无怨相安和谐群策群力的社会，因为如此社会才有他的生存理由，才能有最合理的发展。

“和”是个人修养与社会生展的一种胜境，而达到这个胜境的路径是“序”。和的意义原于音乐，就拿音乐来说，“声成文，谓之音”，一曲乐调本是许多不同的甚至相反的声音配合起来的，

音乐和谐与不和谐，就看这配合有无条理秩序。音乐是一种最高的艺术，像其他艺术一样，他的成就在形式，而形式之所以为形式，可因其具有条理秩序，即中国语所谓“文”。就一个人的内心说，思想要成一个融贯的系统，他必定有条理秩序，人格要成一个完美的有机体，知情意各种活动必须各安其位，各守其分。就一个社会说，分子与分子要和而无害，他也必有制度法律，使每个人都遵照。世间决没有一个无“序”而能“和”的现象。

“和”是乐的精神，“序”是礼的精神。“序”是“和”的条件，所以乐之中有礼。《乐记》说得好：“乐者通伦理者也”，“知乐则几于礼矣”。先秦儒家中，荀子最精于诗礼，也见到这个道理，他说：“凡礼始乎税（从卢校，税训斂），成乎文，终乎悦校”（从卢校，校训快乐）。“文”者条理秩序，是礼的精神；“悦校”即快乐，是乐的精神，礼之至必达于乐。周子在《通书》里也说道：“礼，理也；乐，和也，阴阳和而后理。君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，万物各得其理而后和，故礼先而乐后。”

乐之中有礼，礼之中也必有乐。“乐自内出，礼自外作”。乐主和，礼主敬，内能和而后外能敬。乐是情之不可变。礼是理之不可易，合乎情然后当于理。乐是内涵，礼是外现，和顺积中，而英华发外，“乐不可以为伪”，礼也不可以为伪。内不和而外敬，其敬为乡愿；内不合乎情而外求当于理，其礼为残酷寡恩；内无乐而外守礼，其礼必为拘板的仪式，枯竭而无生命。礼不可以无乐，犹如人体躯壳不可无灵魂，艺术形式不可无实质。《礼器》里有一段说：“先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也。无本不立，无文不行。”忠信仍是“和”的表现，仍是乐的精神。《论语》记有子的话：“礼之用，和为贵。”“和”

， ❷ ，

是儒家素来认为乐的精神，而有子拿来说礼，也是见到礼中不可无乐。《论语》又记孔子与子夏谈诗，孔子说到“绘事后素”，子夏就说，“礼后乎”！孔子称赞他说：“启予者商也”。乐是素，礼是绘。乐是质，礼是文。绘必后于素，文必后于质。

就偏向说，虽是“仁近于乐，义近于礼”，而就本原说，乐与礼同出于仁——儒家所公认的最高美德。孔子说得很明白：“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”仁则内和而外敬，内静而外文。就其诚于中者说，仁是乐，就其形于外者说，仁是礼。所以礼乐是内外相应的，不可偏废。儒家常并举礼乐，如单说一项，也常隐含另一项。“关雎乐易不淫，哀而不伤”，是说乐兼及礼；“丧礼，与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也”，“拜下礼也，今拜乎上，泰也，虽违众，吾从下”，是说礼兼及乐。

礼乐本是内外相应，但就另一观点说，也可以说是相反相成，其义有三。第一，乐是情感的流露，意志的表现，用处在发扬宣泄，使人尽量地任生气洋溢；礼是行为仪表的纪律，制度文为的条理，用处在调整节制，使人于发扬生气之中不至泛滥横流。乐使人活跃，礼使人敛肃；乐使人任其自然，礼使人控制自然；乐是浪漫的精神，礼是古典的精神；乐是《易》所谓“阳”，“元亨”，“乾天下之至健”，“其动也辟”，礼是《易》所谓“阴”，“利贞”，“坤天下之至顺”，“其静也翕”。《乐记》以“春作夏长”喻乐，以“秋敛冬藏”喻礼，又说“礼主其减，乐主其盈”，都是这个道理。其次乐是在冲突中求和谐，礼是混乱中求秩序；论功用，乐易起同情共鸣，礼易显出等差分际；乐使异者趋于同，礼使同者现其异；乐者综合，礼者分析；乐之用在“化”，礼之用在“别”。在宗教大典中，作乐时，无论尊卑长幼，听到乐声，心里都起同样反应，一哀都哀，一乐都乐，大家都化除一切分别想，同感觉

到彼此属于一个和气周流的人群；行礼时，则尊卑长幼，各就其位，升降揖让，各守其序，奠祭荐彻，各依其成规，丝毫错乱不得，错乱因为失礼，这时候每人都觉得置身于一个条理井然纪律森然的团体里，而自己站在一个特殊的岗位，做自己所应做的特殊的事。但这是一个浅例，小而家庭，大而国家社会，礼乐在功用上都有这个分别，《乐记》论这个分别最详，最精深的话是：

“乐者为同，礼者为异；同则相亲，异则相敬；乐胜则流，礼胜则离”，“乐者天地之和也，礼者天地之序也；和故百物皆化，序故群物皆别”。第三，乐的精神是和，乐，仁，爱，是自然，或是修养成自然；礼的精神是序，节，文，制，是人为，是修养所下的功夫。乐本乎情，而礼则求情当于理。原始社会即有乐，礼（包含制度典章）则为文化既具的征兆。就个人说，有礼才能有修养；就社会说，有礼才能有文化。《乐记》中“乐著大始而礼居成物”一句话的意义，就是如此（应与《易·系词》“乾知大始，坤作成物”二语参看）。荀子也说吉凶忧愉之情人所固有，而“文礼隆盛”则为“伪”（荀子所谓“伪”即人为）。

总观以上所述，礼乐相遇相应，亦相友相成。就这两种看法说，礼乐都不能相离。“乐胜则流，礼胜则离”，“达于乐而不达于礼，谓之素，达于礼而不达于乐，谓之偏”。礼经一再警戒人只顾一端的危险。一个理想的人，或是一个理想的社会，必须具备乐的精神和礼的精神，才算完美。

## （二）

乐与礼的性质，分别和关系如上所述。儒家的全部哲学思想大半从乐与礼两个观念出发，现在分头来说明。我们在开始即说

过，儒家特别看重个人的修养，修身是一切成就的出发点，所以伦理学为儒家哲学的基础。儒家的伦理学又根据他们的心理学。依他们看，生而有性，性是潜能，一切德行都必由此生发，“率性之谓道”，道只是潜能的实现。依现代心理学者看，性既为潜能，本身自无善恶可言，它可以为善，也可以为恶。但儒家以为性的全体是倾向于善的，尽性即可以达道，例如恻隐之心为性所固有，发挥恻隐之心即为仁。至于恶的起源儒家则归之于习。性是静的，感于物而动，于是有情有欲，情欲得其正，可以帮助性向善的方向发展，情欲不得其正，于是真性梏没，习染于恶。所以修养的功夫就在调节性欲，使归于正，使复于性的本来善的倾向。乐与礼就是调节情欲使归于正的两大工具。《乐记》有一段说这道理最透辟：

先王之制礼乐也，……将以教民平好恶而反人道之正也。人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉；原恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之于恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事……是故先王之制礼乐，人为之节。……礼节民心，乐和民声。

礼乐的功用都在“平好恶而反人道之正”，不至“灭天理，穷人欲”，宋儒的“以天理之公胜人欲之私”一套理论，都从此出发。在礼与乐之中，儒家本来特别看重乐，因为乐与仁是一体，仁为儒家所认为最高的美德。乐在古代与诗相连。《尧典》中载夔典乐，而教胥子以“诗言志”。周官太师本掌乐，而所教者是“六



诗”。儒家说诗的话都可以应用于乐。孔子说诗可以兴观群怨，诗教为温柔敦厚，温柔敦厚者乐之体，兴观群怨者乐之用。孔子论德行最重仁，论教化最重诗乐。道理是一贯的，因为诗的用在感，而感便是仁的发动。（马一浮先生论《论语》中凡答问仁者皆诗教义，甚详且精。惟别诗于乐，合乐于礼，谓礼乐教主孝，书教主政，与本篇立论精神稍异。从本篇的立场说，孝为仁之施于亲，仍是一种和，仍是乐的精神；书以道政事，仍是秩序条理之事，仍是礼的精神。）

诗教有二义，就主者说，“诗言志”，“乐以道志”，“道”即“达”，“言”即“表现”；就受者言，诗可以兴，乐感人深，“兴”与“感”都有“移动”的意思。这两个意义都很重要。就“道”的意义说，人的情欲需要发散，生机需要宣泄，一切文艺都起于这种需要。需要发散而不能发散，需要宣泄而不能宣泄，则抑郁烦闷，情欲不得其正，酿成心理的变态与行为的邪僻。亚理斯多德论音乐与悲剧对于情感有宣泄与净化(katharsis)的功用，为近代弗洛伊德派心理学所本。儒家论诗乐特标“道”的功用，实与亚理斯多德的见解不谋而合，道则畅，畅则和，所谓“平好恶而反人道之正”。儒家并不主张“戕贼”情欲，于此也可见。其次，就感的意义说，心感于物而后动，动而后“心术形”，动为善或动为恶，“是故先王慎所以感之者”。乐感人最深，所以乐对于人的品德影响最大。《乐记》“志微焦杀之音作而民思忧……顺成和动之音作而民慈爱，流辟邪散狄成滌滥之音作而民淫乱”一段说得最详尽。《孝经》谓“移风易俗莫善于乐”。孔子在齐闻韶，三月不知肉味，所以他深感觉到乐的影响之大，颜渊问为邦，他开口就答“乐则韶舞，放郑声”，至于“远佞人”还在其次。音乐感人最深，音乐中和，人心也就受他感动而达于中和。

乐之中有礼仍有“节”的功用。关雎乐易不淫，哀而不伤，“国风好色而不淫，小雅怨悱而不乱”，也正因其有“节”，节故能“平好恶而反人道之正”。

儒家本来特别看重乐，后来立论，则于礼言之特详，原因大概在乐与其特殊精神“和”为修养的胜境，而礼为达到这胜境的修养功夫，为一般人说法，对于修养工夫的指导较为切实，也犹如孟子继承孔子而特别重“义”的观念，是同一道理。

礼有三义。第一义是“节”，节所以有“序”，如上所述。道家任自然，倡无为；儒家则求胜自然，主有为，“为”的功夫就在对于自然的利导与控制。颜渊问为仁，孔子答以“克己复礼”。这句话的意思就是：就自然在己的情欲加以节制使其得其中，得中便是复礼。《檀弓》记子思语：“先王之制礼也，过之者俯而就之，不至焉者跂而及之”，《礼器》记孔子语“先王之制礼也，不可多也，不可寡也，唯其称也”。“中”与“称”就是有序有理，恰到好处。从这点我们可以看见礼与儒家所称道的“中庸”关系甚密切。中者不偏，庸者不易，“礼以制中”，为“理之不可易者”，所以中庸仍是礼的精神。亚理斯多德在《伦理学》中也特别着重“中”的观念，是一切德行都看成过与不及之“中”，与儒家学说可谓不谋而合。

其次礼有“养”义。这个意义《礼记》和《论语》都未曾提出，孟子曾屡提“养性”，苟得其养，无物不长，“养其大礼为大人”，却未曾明白说养的工夫就是礼。首先著“礼者养也”的是荀子。他说“制礼义……以养人之欲”，“理义文理之所以养情”。这个养的意思极好，他明白说情欲是应该“养”而不应该戕贼的。礼的功用不但使情欲适乎中，而且使他得其养。“适乎中”便是使他“得其养”的唯一方法。中国人把在道德学问方面

做工夫叫做“修养”，是从荀孟来的，其意义大可玩味。从“养”的方面想，品格的善与心理的健康是一致的。

第三，礼有“文”义。“文”是“节”与“养”的结果，含“序”“理”“义”诸义在内。“义者事之宜”，正因其有“理”有“序”，自旁人观之，则为“焕乎有文”。文为诚于中形于外，内和而外敬，和为质，敬仍是文。从“序”与“理”说，礼的精神是科学的；从“义”与“敬”说，礼的精神是道德的；从含四者而为“文”说，礼的精神也是艺术的。孟子有一句很精深的话：“始条理者智之事也，终条理者圣之事也”，朱子解为“知得彻然后行得彻”，甚为妥当，其意思与苏格拉底所说“知识即德行”一句名言暗相吻合。其实还不仅如此，文艺也始终是条理之事。所以礼融贯真善美为一体。儒家因为透懂礼的性质与功用，所以把伦理学、哲学、美学打成一气，真善美不像在西方思想中成为三种若不相谋的事。

总观以上乐礼诸义，我们可以看出儒家的伦理思想是很康健的，平易近人的。他们只求调节情欲而达于中和，并不主张禁止或摧残。在西方思想中，灵与肉，理智与情欲，往往被看成对敌的天使与魔鬼，一个人于是分成两极。西方人感觉这两方面的冲突似乎特别锐敏，他们的解决方法，如同在两敌国中谋和平，必由甲国消灭乙国。大哲学家如柏拉图，宗教家如中世纪的教徒，都把情欲本身看成恶的，以为只有理智是善的，人如果想为善人，必须用理智把情欲压制下去甚至铲除净尽，于是有所谓苦行主义与禁欲主义。佛家似也有这样主张，末流儒家也有误解克己复礼之“克”与“以天礼胜人欲”之“胜”为消除的。这实在是一个不健全的人生理想，因为他要戕贼一部分人性去发展另一部分人性。从文艺复兴以后，西方人也逐渐觉悟到这是错误，于是提倡

所谓“全人”理想。近代心理学家更明白指出压抑情欲的流弊。英儒理查兹(Richards)在他的《文学批评原理》里有一章说得很中肯。他以为人类生来有许多生机(impulses)如食欲性欲哀怜恐惧欢欣愁苦之类。通常某一种生机可自由活动时，相反的生机便须受压抑或消灭。但是压抑消灭是一种可惜的损耗。道德的问题就在如何使相反的生机调和融洽，并行不悖。这需要适宜的组织(organization)。活动愈多方愈自由，愈调和，则生命亦愈丰富。儒家所提倡的礼乐就是求“对于人类生机损耗最少的组织”。孟子看这道理尤其明白。他主张“尽性”，意思就指人应该发展人类所有的可能性。他反对告子的“性犹杞柳，意犹桮棬”的比喻：“如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与”？禁欲主义在儒家看来是“戕贼”，儒家的办法是“节”而不是“禁”。这是人生理想中一个极康健的观念，值得特别表出。

### (三)

礼乐的功用这样伟大，所以儒家论教育，大半从礼乐入手。孔子常向弟子们叮咛嘱咐道：“小子何莫学夫诗”？考问他的儿子伯鱼说：“汝为周南召南矣乎？”陈亢疑惑，孔子教育自己的儿子有一套秘诀，问伯鱼说：“子亦有异闻乎”？伯鱼答道：“未也。尝独立，鲤趋而过庭，曰：‘学诗乎？’对曰：‘未也。’‘不学诗，无以言’。鲤退而学诗。他日又独立，鲤趋而过庭，曰：‘学礼乎？’对曰：‘未也。’‘不学礼，无以立。’鲤退而学礼。闻斯二者。”礼乐在孔门教育中是基本学科，于此可见。孔子自己是最深于诗礼的人，我们读《论语》听他的声音笑貌，看他的举止动静，就可以想象到他内心和谐而生活有纪律，恬然自得，蔼然



可亲。他在老年的境界尤其是能混化乐与礼的精神，所谓“从心所欲，不逾矩”，“从心所欲”是乐，“不逾矩”是礼。宋儒谈修养理想有两句话说得很好：“扩然大公，物来顺应。”非深于乐者不能扩然大公，非深于礼者不能物来顺应。

《孝经》里说：“移风易俗，莫善于乐；安上治民，莫善于礼。”礼乐的最大功用，不在个人修养而在教化。教化是兼政与教而言。普通师徒授受的教育，对象为个人，教化的对象则为全国民众；前者目的在养成有德有学的人，后者目的则在化行俗美，政治修明。“群”的观念，不如一般人所想象的，在中国实在发达得很早，而中国先儒所讲的治群与化群的方法也极彻底。他们早就把社会看成个人的扩充，所以论个人修养，他们主张用礼乐；论社会教化，他们仍是主张用礼乐。内仁而外义，内心和谐而生活有秩序纪律，这是个人的伦理的理想，也是社会的政治的理想。实现这个理想，致和以乐，致序以礼，这是个人的修养方法，也是社会的教化方法，所以儒家的教育就是政治，他们的教育学与政治学又都从伦理学出发。《周礼》司徒掌邦教，职务在“敷五典，拢兆民”，“佐王安拢邦国”，不但要“明七教”，还要“齐八政”。教化兼政与教，但着重点在教而不在政，因为教隆自然政举。儒家论修身治国，都从最根本处着眼。

就政与教言，基本在教，就礼与乐言，基本在乐。乐是最原始的艺术，感人不但最深，也最普遍。上文已说到乐有“表现”“感动”二义。就表现言，国民的性格与文化状况如何，所表现的音乐也就如何。“是故治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。”就感动言，音乐的性质如何，所感化成的国民性格与文化状况也就如何。“是故志微噍杀之音作而民思忧，惝谐慢易繁文简节之音作而民康乐，粗厉



猛起奋末广贲之音作而民刚毅，廉直劲正庄诚之音作而民肃敬，宽裕肉好顺成和动之音作而民慈爱，流僻邪散狄成滌滥之音作而民淫乱。”音乐关系政教如此其大，所以周官乐有专司，孔子要教化鲁，第一件大事是“正乐”，颜渊问为仁，孔子不说别的，光说“乐则韶舞，放郑声”。古代中国人要明白一国的政教风化，必从研究他的歌乐入手，在自己的国里常采风，在别人的国里必观乐。他们要从音乐窥透一国民的内心生活秘奥，来推断这一国的政教风化好坏，犹如医生看病，不问症，先按脉。现代人到一国观光，只问政教制度，比起来真是肤浅多了。

乐较礼为基本，因为“乐者为同，礼者为异，同则相亲，异则相敬”，相亲而后能相敬；“乐至则无怨，礼至则不争”，无怨而后能不争。因此儒家论治国，重德化而轻政刑。孔子说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”。“道之以德”是乐教中事，政刑仍属于礼，不过是礼之中比较下乘的节目。

礼的大用在使异者有别，纷者有序。有别有序就是“治”，否则为“乱”。治国在致治去乱，所以不能无礼。《礼记》对于这个道理曾反复陈说：“礼者所以空亲疏，决嫌疑，别异同，明是非”；“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣上下父子兄弟，非礼不定”。此外类似的话还很多。

礼的范围极广。个人的言行仪表，人与人的伦常关系，人与人交接的仪式和道理，政府的组织与职权，国家的制度与典章，社会的风俗习惯等等都包含在内。所以近代社会科学所讲的几无一不在礼的范围以内，我们读三礼，特别是周礼，更会明白儒家所谓“礼”是一切文化现象的总称。儒家虽特重德化，却亦不废

政刑，因为政刑的功用在维持社会的秩序纪律，与礼本是一致。荀子说得很明白：“礼者法之大分，类之纲纪也。”《乐记》也说：“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。”儒家所忌讳的不是政刑而是专任政刑。政刑必先之以礼乐。礼乐的功夫到，政刑可以不用；如果没有礼乐而只有政刑，政刑必流于偏枯烦琐残酷，反足以生事滋乱。近代所谓“法的精神”似过于偏重政刑，未免失之狭隘。礼虽是“法之大分”而却不仅是法，有“法的精神”不必有“礼的精神”，有“礼的精神”却必有“法的精神”，因为礼全面法偏。现在我们中国人以缺乏“法的精神”为世所诟病，其原因仍在缺乏“礼的精神”。所以礼也是救时弊的一剂良药。知道礼，我们才会要求而且努力在紊乱中建设秩序。

#### (四)

儒家看宇宙，也犹如看个人和社会一样，事物尽管繁复，中间却有一个“序”；变化尽管无穷，中间却有一个“和”，这就是说，宇宙也有他的礼乐。《乐礼》中有一段语最为朱子所欣赏：“天高地下，万物散殊，而礼制行矣；流而不息，合同而化，而乐兴焉。”这几句话很简单，意义却很深广。宇宙中一切现象，静心想起来，真令人起奇异之感，也令人起雄伟之感。每一事每一物都有它的特殊性与特殊的生命史，有一定的状态，一定的活动，一定的方位，不与任何其他事物全同或相混；所以万事万物杂处在一起，却井井有条，让科学家能把它们区分类别，纳于原理，这便是所谓“天高地下，万物散殊，而礼制行”。事物彼此虽相殊，却并非彼此不相谋；宇宙间充满着的并非无数零星孤

立的事物常落在静止状态；任何事物都与其他一切事物有或多或少的关系，每事物虽有一定的状态与方位，而却都在变化无穷，生生不息，事与事相因相续，物与物相生相养，形成柏格森所说的“创化”，这便是所谓“流而不息，合同而化，而乐兴”。所以这两句话说尽宇宙的妙谛。看到繁复中的“序”只有科学的精神就行；看到变动中的“和”却不正是科学的事，必须有一番体验，或则说，有一股宗教的精神。在宇宙中同时看到序与和，是思想与情感的一个极大的成就。《易经》所以重要，道理就在此。《易经》全书要义可以说都包含在上引《乐记》中几句话里面，他所穷究的也就是宇宙中乐与礼。太极生两仪，一阳一阴，一刚一柔，一动一静，于是有乾坤。“刚柔相推而生变化”，于是有“天下之赜”，与“天下之动”。“一阖一辟，往来不穷”，“变动不居，周流六虚”，于是宇宙的生命就这样绵延下去。《易经》以卦与象象征阴阳相推所生的各种变化，带有宗教神秘色彩，似无可疑；但是它的企图是哲学的与科学的，要了解“天下之赜”与“天下之动”，结果它在“天下之赜”中见出“序”（宇宙的礼），在“天下之动”中见出“和”（宇宙之乐）。《易经》未明言礼乐之分，但是《乐记》的“天高地下”一段实本于《易·系词》（注：《乐记》后于《系词》是假定，尚待考证）。我们不妨引来比较：

天高地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣；动静有常，刚柔断矣；方以类聚，物以群分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。

——《易系词》

天尊地卑，君臣定矣，卑高已陈，贵贱位矣；动静有常，大小殊矣；方以类聚，物以群分，则性命不同矣，在天成象，在地成形，如此则礼者天地之别也。地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉，如此则乐者天地之和也。

——《礼记·乐记》

先秦儒家以礼乐释《易》，这是一个最早的例。孔子对于宇宙运行所表现的礼乐意味，尝在观赏赞叹。《论语》中“子在川上曰，逝者如是夫，不舍昼夜”！以及“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”！两段话都是“学易”有得的话，都是证明宇宙的序与和在他的脑里留下的印象很深。

儒家有一个重要的观念，叫做“法天”，或是“与天地合德”。人是天生的，一切应该以天为法。人要居仁由义，因为天地有生长歛藏；人要有礼有乐，因为天地有和有序。《乐记》一再说：“大乐与天地同和，大礼与天地同节”；“乐由天作，礼以地制”；“明于天地然后能兴礼乐”；乐者致和，率神而从天；礼者别宜，居鬼而从地。故圣人作乐以应天，制礼以配地。人天一致，原来仍有“和”的意味在内，但这种“和”比一般“和”更为基本的，人对于天的“和”是一种“孝敬”，是要酬谢生的大惠。孝天敬天，因为天予我以生命；仁民爱物，因为民物同是天所予的生命。在此看来，人的德行都由孝天出发。张子《西铭》发挥这个意思最精当。他说：“乾称父，坤称母，予兹藐焉；乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性，民吾同胞，物吾与也。大君者吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。”儒家尊天的宗教就根据这个孝天的哲学，与耶稣教在精神上根本实一

致。

天地是人类的父母，父母是个人的天地，无天地，人类生命无自来，无父母，个人生命无自来。我们应孝敬父母，与应孝敬天地，理由只是一个，礼所谓“报本反始”。《孝经》一再说：

“人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天”；“昔者明王事父孝，故事天明，事母孝，故事地察”。在儒家看，这对于所生的孝敬是一切德行之本，敬长慈幼，忠君尊贤，仁民爱物，以至于谨言慎行，都从这一点孝敬出发。拿礼乐来说，乐之和从孝亲起，礼之序从敬亲起。《孝经》说：“爱亲者不敢恶于人，敬亲者不敢慢于人”，“不爱其亲而爱他人者，谓之悖德，不敬其亲而敬他人者，谓之悖礼”。

孝敬天地与祖先所以成为一种宗教者，因为它不仅是一种伦理思想而有一套宗教仪式。曾子说：“慎终追远，民德归厚矣”，这是伦理思想；“生则敬养，死则敬享”，一部《礼记》大半都谈丧祭典礼，这是宗教仪式。祭礼以祭天地之郊社禘尝为最隆重。孔子说：“明乎郊社之礼，禘尝之义，治国其如示诸掌乎”！这话初看来像很奇怪，实在含有至理。知道孝敬所生，仁爱才能周流，民德才能归厚。《乐礼》甚至以为礼乐的本原就在此：“乐也者施也，礼也者报也，乐乐其所自生，而礼反其所自始。乐章德，礼报情，反始也。”

“报德反始”意在尊生，一切比较进化的宗教都由这个道理出发，不独儒家的敬天孝亲为然。希腊的酒神教，波斯的拜火教，用意都在尊敬生的来源。佛家戒杀生，以慈悲教世，也还是孝敬所生。耶教徒到中国传教，劝人放弃崇拜祖先，他们似误解耶稣的“弃父母兄弟妻子去求天国”一句话。其实耶教徒之崇拜耶稣，是因为耶稣本是天父爱子，能体贴天父的意思，降世受刑，



替天父所造的人类赎“原始罪恶”，免他们陷于永劫；这就是因为他对于天父的孝敬和对于天父的儿女们的仁慈。耶稣是孝慈的象征，耶稣教仍是含有“报本反始”的意味，这一点西方人似不甚注意到。

现在把以上所述的作一个总束。乐的精神在和，礼的精神在序。从伦理学的观点说具有和与序为仁义；从教育学的观点说，礼乐的修养最易使人具有和与序；从政治学的观点说，国的治乱视有无和与序，礼乐是治国的最好工具。人所以应有和与序，因为宇宙有和有序。在天为本然，在人为当然。和与序都必有一个出发点，和始于孝天孝亲，序始于敬天敬亲。能孝才能仁，才能敬，才能孝天孝亲，序始于敬天敬亲。能孝才能仁，才能敬，才能有礼乐，教孝所以“根本反始”，“慎终追远”。这是宗教哲学的基础。儒家最主要的经典是五经。五经所言者非乐即礼。诗属于乐，书道政事，春秋道名分，都属于礼。易融贯礼乐为一体，就其论“天下之赜”言，是礼；就其论“天下之动”言，是乐。礼乐兼备是理想，实际上无论个人与国家，礼胜乐胜以至于礼失乐失的现象都尝发现。我们可以用这个标准评论一个人的修养，一派学术的成就，一种艺术的风格，以至一个文化的类型，但是这里不能详说，读者可以举一反三。

（载《思想与时代月刊》第7期，1942年2月）

## 五四运动的意义和影响

1914年第一次欧战刚刚开始，日本乘德国无暇东顾，派兵强占我们租借与德国的青岛和胶济路；1915年5月6日日本向我国致哀的美敦书，强迫袁世凯所领导的政府签订二十一条款，其中包含承认日本继承德国在山东的利益；欧战结局后，1919年各国在巴黎开和会，日本以拒签和约威胁和会，要素和约明文规定日本继承德国在山东的利益。我国出席和会代表电北京政府请示，当时北京政府满布着日本的爪牙，颇倾向忍辱签巴黎和约。如果我们签约，就是向全世界公开地承认二十一条，断送华北大部分，让日本操纵政治经济以至于军事外交。为避免这种惨祸，当时北平各大学学生群起反对，派代表向政府请愿，列队游行宣传，并且轰进了汉奸巢窟赵家楼，将亲日分子陆宗輿加以痛打。那时候政府执迷不悟，想用暴力来弹压，请愿的被拘囚，游行的被枪击，因此激动国民的公愤，全国学生都起来响应，工商界也起来响应，上海还罢了几天市。政府慑于群情，于是训令和会代表拒绝签约，同时罢免亲日分子曹汝霖，陆宗輿和章宗祥。这部悲壮剧的顶点，轰打赵家楼一幕，发生在民国8年5月4日，所以世称为“五四运动”。

五四运动到现在已经二十三年了，许多人已经把它当作一件

历史事实记着，它可以说是过去了。但是就影响言，它还不能说是过去了，目前文化界的动态多少是由它种因，这次的抗战也与它有密切关系。它是中国近代史上最重要的一段，我们不仅应纪念它，尤应对它有明瞭的认识。

五四运动的意义是非常重大的。它不仅 是 中华民国成立以来，简直是中国有史以来，唯一弥漫全国的民众运动。读书人集体作政治运动，在中国本有先例，东汉太学生的伏阙上书，明末东林复社的维持清议，戊戌政变前的公车上书，都是以书生干预朝政。不过那些运动规模很小，没有波及到全民众。五四运动开始是学生运动，而后来则演变成民众运动。全国学生总会成立之后，工界和商界的总会相继起，大家都同心协力地向着为政府作外交后盾一个目标走，最后居然达到拒签和约的目的。我们可以说，五四运动是中国民众第一次集体地觉悟到自己的责任，第一次表现公同意志于公同行动，第一次显出民众的伟大力量。

五四运动不仅是一种政治运动，尤其重要的，是一种文化运动。辛亥革命虽然建立了民国，却没有完全打破封建社会的势力，更没有铲除封建社会的积弊。政治还是落在一班军阀政客的手里，政体虽为民主而“民”就没有作过“主”。内政外交处处表现贪污和衰弱。五四运动才唤醒民众，使他们觉悟到封建社会的毒，觉悟到挽救危亡，必须民众自己努力更生，而努力更生必从思想教育做起。辛亥革命只是政治的革命，五四运动才是思想革命的先声。

这种思想革命在各方面可以看出。第一是出版界。五四以前鼓吹思想革命和文学革命的刊物不过《新青年》，《新潮》，《每周评论》数种。五四运动后一年之中，新出版的刊物突然增加到四百余种之多。这在任何文明国家里可以算是一个奇迹。第二是

白话文。五四以前只有北京大学办《新青年》和《新潮》的几位教授和学生们写白话文，五四以后，白话文渐为各大报纸所采用。全国教育会在山西开会，通过小学课本一律用国语，后来这议决案又由教育部用明令公布，写白话文的人渐多，我们才逐渐有白话文学作品。白话文运动是中国文化史中一个最重要的事件，它虽不起于五四运动，可是如没有五四运动，它就决不会推行得那么快，那么广。第三是学生风气。五四以前，学生只知读讲义，应付考试，混文凭，结纳官僚政客，作进身之阶，五四以后，大家都逐渐在课堂讲义以外求学问。那时杜威罗素相继来中国讲学，到处都有杜威学说研究会罗素学说研究会的组织。大家才逐渐感觉到我们要建设文化，非多多吸收西方思想不可。与此相关的是翻译，五四以前的翻译多受林琴南严又陵的影响，用深奥古文译些第二三流作品，五四以后翻译的数量突然增加数十倍，质的方面也比从前有进步。总之五四以后思想界一般动态都远比从前活跃，五四运动促成精神的解放，可以说是一种具体而微的文艺复兴。

五四运动的影响虽然很广大，但是它不能算有绝对的成功。第一，参与运动者热诚有余而沉着不足，在引起轰动一时的骚动以后，他们没有就文化教育政治社会组织各方面设计一种深谋远虑的方案，趁着那一股勇气，按步就班地向前推进，在狂热之中他们过于乐观，没有料到旧封建势力之积重难返，没有拿出一种更大的力量把它们加以彻底澄清。结果他们好像在一池死水中投下一块大石，惹起满池浪纹以后，不久浪纹渐消，水又回复到静止状态。他们想以民意监督政府，而没有能建设一个健全的民意机关；他们想从文化思想与教育建设改造的基础，而没有能酝酿一个健全的中心思想，没有能培养一种有朝气而纯正的学风。五四

运动颇类似德国的“狂飙突进”，但是没有一个歌德和席勒的时代接着来，也没有一个像德国唯心派那样雄厚的哲学潮流去灌输生气。它的来势很凶猛，但是“飘风不终日，骤雨不终朝”，它多少是一种流产。

其次，民众是一种有力的武器，但是不宜轻于使用，轻于使用，有自伤的危险。五四运动的动机纯正，大家都得承认，但是民国9年那一年学生为着直接交涉的问题，常以罢课为手段，一年之中宝贵的光阴大半被牺牲，团体组织不能算是健全，不良分子利用人或受人利用的事不能说没有。结果社会对于学生团体不免有指摘的话，助长反动者的势力，全国学生总会不久也就解散，而五四运动领袖后来也四分五裂。五四运动的倡导者之中不能说没有人才，但是煽动者多于组织者，他们没有明瞭一个大规模的运动成功，消极的抵抗不如积极的组织和建设，自己的力量雄厚，被反对的力量自易推翻。要使一个运动真正成为民众的运动，民众必须教育，必须训练，必须组织。否则揭竿一呼，应者虽四起，而稍遇阻力或稍历时间，即如鸟兽散，那是不能有所成就的。五四时代罢课游行的作风后来成为学生运动的范本，有人讥为浮躁，也未见得是完全出于偏见。

这一切也不能完全归咎于五四运动的倡导者，一种运动在它的幼稚期都难免有若干幼稚性，社会环境的困难也不能一笔抹煞。五四运动的那种热诚是可令人起敬的，有那样的开始，如果有再接再厉的赓续，它的成功必更可观，有些失败的责任不在倡导者而在继承者。我常私下拿现在的青年和五四时代的青年比较，发生种种疑问；现在的青年是否还有五四时代青年的那种精神呢？他们对于学术政治教育等等是否有那样浓厚的兴味呢？五四时代青年处于领导社会的地位，现在的青年是否还维持住这个地位



呢？现在我们国家所处的境地比五四时代危难到万倍，现在青年们是否比五四时代努力到万倍呢？我对于这些问题不敢作武断的答复，留待每一个自爱的青年加以虚心反省。

（载《中国青年》6卷5期，1942年2月）

## 人文方面几类应读的书

百川先生：

暑中我因校事赴成都，最近回校才看到中周社转来黄梅先生的信，提议要我开一个为获得现代公民常识所必读的书籍目录。这很使我为难，一则我目前极忙，没有工夫仔细斟酌；二则我所学的偏重人文方面，对于社会科学和自然科学都是外行。读书不是一件死板的事，一个方单不能施诸人人而有效。各人的环境、天资、修养和兴趣都不能一笔抹杀。一个人在读书方面想有成就，明眼人的指导固大有裨益，自己的暗中摸索有时也不可少，因为失败的教训往往大于成功的。读者既然要求一个目录，我姑且就我的能力所及，随便谈谈几类应读的书籍，不过要特别声明：这是我个人的意见，只能供参考，不敢希望每个人都依照。

第一，我以为一个人第一件应该明确的是他本国的文化演进、社会变迁以及学术思想和文艺的成就。这并不一定是出于执古守旧的动机。要前进必从一个基点出发，而一个民族已往的成就即是它前进步伐的基点。知道它的长处所在和短处所在，我们才能知道哪些东西应发挥光大，哪些应弥补改革，也才能知道它在全人类文化中占何等位置，而我们自己如何对它有所贡献。我不是一个学历史者，但对于过去一切典籍，欢喜从历史的眼光去

看。从前人有“六经皆史”的说法，其实不只是六经，一切典籍所载都可以当作史迹看。史是人类活动进展的轨迹，它的功用在于观今鉴古，继往以开来。我赞成多读中国古典和西方古典，都是根据这个观点。每种学问都有一个渊源，知道渊源才可以溯理流派。知道渊源固不是三五部书所可了事。但是渊源又有渊源，我们先从最基本的着手，然后逐渐扩充，便不至于没有根底。

回到了解中国固有文化的问题，中国向来传统教育所着重的大政并不错。中国中心思想无疑地是儒家，而儒家的渊源的渊源在《论语》《孟子》和“五经”。无论从思想或是从艺术的观点看，《论语》都是一部绝妙的书，可以终身咀嚼，学用不尽的。我从前很欢喜《世说新语》，为的是它所写的魏晋人风度和所载的隽词妙语。近来以风度语言的标准去看《论语》，觉得以世说新语较论语，真是小巫见大巫。《孟子》比较是要偏锋，露棱角，但是说理文之犀利痛快，明白晓畅，后来却没有人能赶得上。“五经”之中，流品不齐，《书经》是最古的政治史料，《易经》是最古的解释自然的企图，诗经为中国纯文学之祖，《春秋》为中国编年史之祖，《礼记》较晚出，内容颇驳杂，但是儒家思想见于此经者反比他经为多，其中如《檀弓》、《学记》、《乐记》、儒行、《礼运》、《大学》、《中庸》诸篇，妙文至理，是任何读书人不应放过的。诸子之中，老庄荀墨家最重要，次可略览《韩非子》，《列子》，淮南子及吕氏春秋。读先秦典籍不可不略通文字训诂，段玉裁的《说文解字注》最便于初学，王引之的《经传释词》颇有科学条理，亦可看。要明白中国思想演进，佛典及宋元明理学都不可忽略，可惜我对此毫无研究，不敢多舌。我只能说，在佛典中我很爱读《六祖坛经》和《楞严经》，这也许是文人积习。在理学书籍中我觉得《近思录》和《传习录》很简便。史籍最浩繁，一般人可选读前四史，全读《资治通鉴》，遇重大事件翻阅《通鉴纪

事本末》，遇重大问题翻阅《三通》。治一切学问都不可不明白史的背景，可惜我们至今没有一部完善的通俗的通史，近人张荫麟钱穆诸君所编的各有特见，但都只能算是草创。文艺方面除着《楚词》及陶杜诸集外，一般人可从选本入手。选本甚多，选者各有偏重，难得尽满人意。梁以前作品具见于《昭明文选》，这是选学之祖，诗文兼收，为治辞章者所必读。后来选本比较适用的，文推姚姬传的《古文辞类纂》；诗推王渔洋的《古今诗选》，王壬秋的《八代诗选》，沈归愚的《古诗源》和《唐宋诗醇》，曾国藩的《十八家诗钞》；词推《花间集》，张惠言《词选》和朱彊邨的《宋词三百首》。曲读《西厢记》、《琵琶记》、《桃花扇》及其他数种；小说读《水浒》、《红楼梦》及其他数种，对于一般人也就可知其梗概了。

在现代，一个人如果只读中国书，他的见解难免偏狭固陋，而且就是中国书也不一定能读得好。学术和其他事物一样，必以比较见优劣，必得新刺激才可产生新生命。读书人最低限度须通一个外国文，从翻译中窥外人文物思想，总难免隔靴搔痒，尤其是在现在我们的译品太少，而且大半不很可靠。

要明了一个文化，大约不外取两种程序。拿绘画来打比，或是先绘一个轮廓，然后点染枝节，由粗疏逐渐到细密；或是先累积枝节，逐渐造成一个轮廓，由日就月将而达到豁然贯通。这两种程序可以并行不悖，普通学者大半兼采这两个方法。治西方文史，为一般人说法，我主张偏重第一个方法。因为从枝节架轮廓，需要很长久的耐苦，如果枝节不够充实，所架成的轮廓也就一定不端正恰当。我们一般人对于西方文史所能花费的时间精力是有限的，想明白西方文化的轮廓，我们最好先读几部较好的历史。我们所感觉困难的是较好的历史大半是专史而不是通史。从史学观

点看，韦尔斯的《世界史纲》(有中译)也许不很完善，但对于一般人却是一部好书。关于近代的，Fisher的欧洲通史值得特别介绍。如果再求详尽精确，读者可参考Lavissee的通史(法文)和剑桥大学的中世纪和近代欧洲史。这都是权威著作，有很好的史籍目录可供采择。有时候小册书也很有用，比如谈古代欧洲的，像Livingstone; Greek Genius and Its Meaning to Us; Lowes Dickenson; Greek View of Life; Warde-Fowler; City-state in Greece and Rome, 都非常好。

欧洲文化，大概地说，有三个重要来源：一是希腊的，科学哲学的思想和文艺作品都是后来的模范；一是希伯来的，宗教信仰大半是它的贡献；一是条顿的，继承希腊精神而发挥为近代科学与工商业文化。在这三个成分中，希腊文化最重要也最难了解，它的内容太丰富而且它离我们也太久远。我们最好先从文艺入手。希腊人最擅长的是造形艺术，雕刻尤其精妙，图画建筑和陶器次之。读者最好择一部希腊艺术史，仔细玩味原迹的照片或图形。从这中间他可领略一些希腊人的生活风味。再进一步他就应该读荷马史诗，希腊的社会人情风俗及人生理想可于此窥见一斑，再加上几部悲剧代表作，对于希腊人的印象就更明了了。在思想方面，柏拉图的对话集最好能全读，至少也应读《理想国》，这是用对话体写的。从古到今，没有一个哲学家能像柏拉图那样面面俱到，深入浅出，用极寻常而幽美的文字传极深奥的道理。要做一个循规蹈矩的哲学家，读柏拉图是最好的门径，要引起一点哲学的兴趣，训练一点哲学的头脑，读柏拉图也比读任何其他哲学家强。亚理斯多德比较干枯，但是很谨严细密，能把他的《伦理学》看一遍也很好。此外，我们可读晚出的普鲁塔克的《英雄传》。这是拿罗马伟人和希腊伟人对照的传记，可以见出那时代人物的



生活和风格。罗马时代的著作无甚特创，不是专习文学哲学的人就把它完全丢开也无大妨碍。

希伯来的经典流行的只有一部《圣经》。这部书在西方的影响大概超过任何一部书之上。它分《旧约》《新约》两部分。《旧约》是犹太教的经典，大部分是犹太的历史和宗教家的训词。《新约》记耶稣生平言行及耶稣教传播的经过。一般人对《圣经》不必全读，《旧约》中读《创世纪》、《出埃及记》、《约伯传》、《颂诗》数篇，《新约》中读任何一个《福音》也就够了。

中世纪常被人误认为“黑暗贫乏”，其实中世纪民众艺术，如雕刻建筑图画诗歌传奇之类是，很光华灿烂的。读者可择看一部较详尽的艺术史（如Michet所著的），读一两部传奇（如《罗兰之歌》，《亚瑟王传》之类），再加上一两部耶教大师的著作（如《圣奥古斯丁自传》之类），对于中世纪人的丰富的内心生活便可知其梗概。但丁是文艺复兴的初期大师，他的《神曲》不可不读。较软性的读物有薄伽丘的《十日谈》和塞万提斯的《堂吉珂德》。文艺复兴期的最具体的成就仍在造形艺术，读者可看Vasari的《艺人传》和Beransen的《意大利画》。

近代欧洲学术分野逐渐细密，著述也更浩繁，我们很不容易介绍几部书来代表一个时代。在思想方面，卢梭的影响最大，他的《自传》和《民约论》是了解近代欧洲的一个钥匙。正统派哲学家自然要推康德和他们的唯心派的继续人。但是他们的作品大半难读，一般读者如能去硬啃康德的《纯粹理性批判》和黑格尔的《逻辑学》固然顶好，否则看一两部较好的哲学史也可略见一斑（通行的有Rogers, Thilly, Weber, Windelband所著的都可用）。在文艺方面，各国都有特殊的造诣，一般读者要想面面俱到，实不可能，只能就他们所懂的文字和兴趣所偏重的去下工

夫。那就成了专门学问，我们不能在这里介绍书目。我们为一般人说法，只能介绍几位登峰造极的作者，比如说，一个普通读者如能就莎士比亚的剧本，莫利哀的喜剧，歌德的诗文集，易卜生的剧本，屠格涅夫，托尔斯泰，陀思妥耶夫斯基诸人的小说集中各选读三数种，也就很可观了。

社会科学和自然科学非本文范围所及。但有几部虽为科学专著而已成古典的书籍不能不约略提及，例如达尔文的《物种源始》，亚当斯密的《原富》，穆勒的《群己权界论》，里波，詹姆斯和弗洛伊德的心理学著作，马克思的《资本论》，佛来柔的《金牛》(Fraser, Golden Bough)，都有很广泛的读者，并不限于专门家。

本文匆匆写就，可议的地方自知甚多。但是我相信，如果读者将这寥寥数十部书仔细读过，他对于人类文化的解了不会很错误。我希望关于社会科学和自然科学的书籍另有知道清楚的人去拟一个目录。

如果你觉得这信对于读者有若干帮助，即请借贵刊披露，并以答黄梅先生。

朱光潜

(载《中央周刊》5卷4期，1942年9月)

## 就部颁《大学国文选目》 论大学国文教材

民国29年夏，教育部大学用书编辑委员会在北碚开会，经大会议决提前编选大学国文教材，并推定魏建功、朱自清、黎锦熙等六位专家负责编选。今年10月教育部颁发的，大学国文选目，就是六位专家工作两年的结果。选目当另在本刊发表。现在我们可以先就选目作一个简单的统计。如以时代为标准，选目包括的文章计周秦两汉共三十篇（占全部二分之一），魏晋南北朝共十三篇，唐宋明共十七篇（内有诗五篇）。如以类别为标准，计经十二篇，子七篇，史十六篇，此外集部杂著计论二篇，序四篇（已列史者不计），词赋（连铭在内）五篇，奏疏（连对策在内）三篇，书牋二篇，杂记三篇，墓表一篇，总共六十篇。

六位编选专家都是国学名宿，而且都曾经在大学里担任过多年的国文教学。兹事体大，他们编选历两年之久，斟酌去取之间，自然会煞费苦心。本人对国文既没有下过多少工夫，一向又没有教过大学国文，毫无资格说话，尤其无资格批评六位专家的工作。如果我冒然应允本刊写一点意见的话，我的唯一的借口是专家和普通人的观点常不相同，有时普通人的见解，因为不受某一专门学识的蔽固，也很可以供参考。

看了那六十篇选目以后，我把所选的文章翻出来大致看了一遍，颇有一点感想。我这样问我自己：假如我是现在的大学一年级生，读过这六十篇以后，我对于国文能否达到选目所悬的水准呢？对这问题，我很茫然。我因为受过十年的私塾教育，到初进大学时，重要的经史都已读过，所以这选目中的文章有一大半我在那时都已相当熟悉，于是我又换一个方式自问：那时候这些文章在实际上对于我有多大影响？对这问题我倒有些把握可以回答：我记得很清楚，在初进大学时，我读得最多的是两汉以前的著作，可是我最感觉得益受用的倒不是那些经子骚赋而是一部分史传和寥寥数百篇唐宋人的散文。从那时到现在，二十多年间我也还不断地翻旧书看，我也很明了群经诸子与楚词汉赋的文章真茂美，拿唐宋文来比，真是小巫见大巫。可是到现在我还不敢说，我在写作方面可以从《易经》《书经》《庄子》《离骚》之类大文章中得一点力。

这并非说，这些名著在其他方面对于我毫无用处，文艺欣赏本身就是一种修养，何况它们于供欣赏之外，还帮助我了解古人的学术思想和生活状况？但是这些作用是否为大学国文教学的主要目的却大是问题。依我的愚见，大学国文不是中国学术思想，也还不能算是中国文学，他主要地是一种语文训练。如果这个看法不错，部颁的大学国文选目似还有商榷的余地。就大体说，两汉以前的文章选得太多，唐宋以后的文章选得太少；他着重史传叙事文是一大特色，不过十六篇史传再加上三篇左传，几占全部三分之一（如论篇幅超过全部二分之一），似嫌过多，论著（经子不计）只有两篇，书牒只有两篇而且都是谈论文章的。杂记只有三篇（《水经注》一段，《洛阳伽蓝记》二段，而唐宋人作品如韩柳欧苏的名作全不入选），在分量分配上都像有欠斟酌。诗本可不选，要选

的话，只有李白《梦游天姥吟》，杜甫《北征》和《哀江头》，白居易《琵琶行》，苏轼《题烟江叠嶂图》五篇，也不能示诗体大概。

把大学国文当作一种语文训练看，编选教材必须顾到两个重要的事实，第一是时间，在现制课程标准上，大学生只在第一年级共同必修国文，授课时间每周仅三四小时（连作文在内），国文以外第一年级还有六七种课程须修习，能够用于国文一科的自修时间也极少。在有限的时间之内，编选的教材必须精当，使学生读着就能受用，不至囫圇吞枣。其次是程度。每年大学入学试验中的国文试卷我们都可以见到，现在一般大学生的国文程度非常低下，这是不可讳言的事实。我们须因材施教，愚的标准不宜过高，选的教材必须有很明显的规模法度可循，文字也不宜过于深奥。才吃乳的小儿就令他嚼肉骨，非徒无益而又有害。

把这两个事实放在心里，我们编选教材时有一个先决问题：大学国文教学究竟应悬怎样一个目标，学生修习完毕之后究竟应达到怎样一个水准？我们已经说过，这不应该只是灌输学术思想与文史知识。要研究群经诸子和史学名著，文哲史诸系设有专课，可供高年级生选习，不能挤在国文一科里去填塞。国文为现制文、法、理、工、农诸院一年级生共同必修就应有一个可以希望文、法、理、工、农诸院学生都能达到目标。这目标也并不难找。既是一个受高等教育的中国人，他起码就应有用中国文阅读和写作的能力，大学国文就应悬训练阅读和写作两种能力为标准。不过这两种能力有深有浅。就阅读说，中国古籍深奥难读的很多，国文专家也不一定都能把任何古书读得透体，据一般经验，继续阅读，继续进步，日积月累，阅读的分量愈多，阅读的能力亦愈强。我们不能希望大学生对于这须循序渐进的工作可一蹴而就；我们只能希望他们有借注解而读群经诸子，不借注解而读两汉以



后散文而略懂其大义的能力。至于写作也有高低等差，我们不能希望一般大学生能写高深古雅的诗词歌赋和古文，能固然好，不能也无妨；我们只能希望他们能用浅近文言或国语写公私信，做学术论文，叙述时事或故事，描写眼见耳闻的人物，写得辞明理达，文通文顺，我们所悬的大学国文教学的目标不应低于此，也不必高于此。

在这两种能力之中，写作比阅读还更重要。这有三个重要理由。第一，一般人如理工农诸院的毕业生在事实上阅读古书的机会不多（这并非说，他们无须读古书），但是他们都必须用中文发表思想，至少也须能写一封通顺的信。就目前实际情形说，大学毕业生能够写一封通顺的信的人并不很多。这缺点必须趁早补救。其次，就一般经验说，对于写作有浓厚兴趣的人对于阅读也自然有浓厚的兴趣。不知写作甘苦的人纵然多阅读也大半不能深入。自己多写作，对于旁人的作品决不会轻松放过。所以训练写作即间接训练阅读。第三，大学专门课程甚多，用中文的课程大半都可以训练阅读，只有写作一项必须在国文课程中才可以彻底研究。目前，一般学校对于国文偏重讲解阅读，作文在名义上两周有一次，实际上往往一学期只作几次。学生敷衍塞责，教授也不能细心批改，这是一个极不合理的办法。

要训练写作能力，我们须把两个不同的路径分清，一是立本，一是示范。立本就是打根基。这可分深浅两层说，就深一层说，立本是积学蓄理，蕴于中者深厚然后发于外者丰腴，从前人作文所以贵能熔经铸史。就浅一层说，立本对于语文的声音训诂和语句的组织树立基本的知识，使用字不至不妥，行文不至不通。换句话说，小学和文法是文章的基础，要习写作，必先把这基础奠定。至于示范则纯从文章的规模法度技巧诸方面着手，精选模范

文若干篇，使学者熟读烂嚼口诵心维，从里面讨些诀窍，到自己临文时，知道意思如何剪裁，段落如何划分，局势（如上下承接，前后呼应，轻重匀称等）如何安排，句如何造，字如何用，声调如何抑扬顿挫，立言如何得体。立本和示范本也可相依互用，但立本侧重文章背面的普遍修养。示范是说文言文，使光华可以焕发。立本是求有话可说。示范是研究如何把话说得出而且说得好。很显然地，国文在一年的短促期限里决谈不到立本。立本是大学以前的事和大学本科诸专门科目的事。我们决不能希望在寥寥数十篇模范文中求立本。但为示范起见，如果选得精，讲得好，读得熟，习作得勤，寥寥数十篇模范文就很可够用。文章的内容尽管千差万别，作文的道理则说来说去都不外理明辞达，文从字顺。俗语说得好，“一通百通”，能做一篇好文章，就能做无数篇好文章。在大学里时间和精力都只允许侧重示范，而实际上一般大学生没有以文章为千秋事业的必要，也只须侧重示范。既然是示范，就须适合学生程度。就目前大学一年级生的程度说，过于古典的文章实在是高不可攀。在其他方面，尽管是“取法乎上，仅得其中；取法乎中，仅得其下”，在练习写作方面，“画虎不成反类犬”，倒不如取荀子“法后王”的意思。秦汉文章除《孟子》《左传》《史记》《汉书》以外，大半绝对不可模仿。比较易模仿的还是唐宋以后的文章，因为规模法度比较明显，技巧比较浅近，就大体说，姚姬传的《古文辞类纂》所示的路径是很纯正而且便于初学的。

我对部分大学国文选目不免有微词，从以上一番话约略可以见出，编选者似没有很注意到大学国文只有一年，和现在大学生国文程度很低落两个重要的事实。他们多选两汉以前作品，用意似在立本与训练阅读的能力，忘记国文选本在任何级学校中都应偏重示范。我相信《易·坤文言》，《书·秦誓》，《庄子·秋水》，《荀子·

天伦篇》、《赋篇》，《淮南子·冥览训》以至于《离骚》、长门赋之类文章，决不宜做现在大学生的作文模范。单拿《离骚》来说，如果只叫学生懂，至少也得十几小时的讲解，那就要费一个多月的工夫，占去全年授课时间十分之一。学生在费去这么多的时间听讲之后，能否懂得几分是问题，就是懂得，能否在里面学得几分写作的诀窍更是问题。像这类文章在国文系较高年级中讲授，原无可非议，摆在一年级中，让文、法、理、工、农诸院学生共同必修，未免是躐等躁进，毫无实益。看编选者的用意，似要把选本弄成一个很完备的百货店。就时代说，从先秦一直到明朝，每时代都有代表作；就种类说，从群经诸子正史以至诗词歌赋，每种都陈列一两件样品。这种办法如从文学观点编订选本，或有必要，为大学一年级生奠定语文基础起见，我们实无须五花八门的陈列，而要指出一个简捷的路径。依我的愚见，我们不妨把选文分做四类，即叙事、说理、状物、抒情。前两类的分量应较多，因为用得最广。大学国文选目中叙事文特多，所可惜的是过于侧重古代；说理文太少，群经诸子虽亦说理，难以为范，唐宋以后的代表作仅三数篇，实在说不过去。我还有一个见解，时代愈近，生活状况和思想形态愈与我们的相同，愈易了解，也愈易引起兴趣。我主张多选近代文，这也是一个理由。尤其是说理文，近代的比较痛快透辟，不像秦汉人的言简意赅，难于捉摸主旨。贾生《治安策》也许比王安石《上仁宗皇帝书》写得更好，可是学生想得益，与其读十遍《治安策》，不如读一遍《上仁宗书》。如果我教我的子弟做说理文，我毫不迟疑地叫他们看章行严的甲寅政论文字，大公报社评，和梁任公胡适之诸人的论著。至于叙事文，我也必定叫他们除史传之外看着小说（中外新旧在所不论）。我觉得现在一般国文教师还是不脱（“非三代两汉之书不敢观”那种“头巾气”，大家穿

着纱帽圆领衫和高跟靴在演戏，好像穿起时行便服就有失尊严。要想国文教学走上合理的路，这种“架子”和“头巾气”必须放下才行。

我不愿在这篇短文里再翻出文言和白话的老争执。白话文能否完全取文言文而代之，我不敢武断；不过白话文日渐推广，大多数学生在做白话文，却是铁一般的事实。现在编选大学国文教材的人把白话文完全撇开，只有两种可能的解释。第一种是他们反对白话文。这是受成见与短见的累，时间会证明他们的反抗白费气力。另一种是他们以为白话文容易，无可讲亦无须讲。这更是一个极大的误解。白话文并不比文言文容易，其中也有很大的讲究。大多数学生既在做白话文，而教员天天替他们讲群经诸子，似未免近于滑稽。世间没有可以不学而能的，学生不着实正经地去研究白话文而全凭自己的意思去做，自然不会做得好。他们做不好，于是复古运动者援为攻击白话文的借口。这事实在有些冤枉。大学国文选目的编选者大半是白话文能手，深知其中甘苦，上述两种解释似不能应用到他们身上去，而他们竟不选一篇白话文范作，我百思不得其解，同时我也很惋惜他们给人一个排斥白话文的印象，很可发生不健康的影响。

（载《高等教育季刊》二卷三期，1942年9月）

## 再谈青年与恋爱结婚

——答王毅君

中央周刊编辑先生：

承转示王毅君一文，已细读。我很感谢王毅君站在青年人的立场对于我的《谈青年与恋爱结婚》一文表示异议。我的是一个看法，他不否认；他的是一个看法，我也不否认。我无暇详辩，只提出两点作答：

一，王毅君似没有把原文看清楚，有断章取义之嫌。我没有权，更没有理由要“压制”青年人的爱情，我一再申明我“不反对男女青年的正常交接”，“在男女社交公开中，遇恋爱自然很可能”，我只说青年人有不适宜于性爱的理由，但我也承认现代青年所受的性生活影响不很健康，想他们不在性爱上劳心焦思是很难能。我提出两种自然的方法引导青年撇开恋爱和结婚的路，一是精力有所发挥，二是同情心得到滋养。这两层做到了，他们虽有“遇”恋爱的可能，却无“谋”恋爱的必要。我赞成“遇”，不赞成“谋”，也不赞成“压制”。

二，我也很知道，劝青年人不恋爱，有些不合时宜，不免引起他们“苦痛的迷惘”，甚至“顽皮的抗议”。但是我终于说出这一番不中听的话，也有一片苦口婆心。我觉得恋爱结婚是生物



的事实，也是社会的事实，就要用生物学社会学和连带的心理学的观点去看，不应带有浪漫或神秘的意味，而现代中国青年的恋爱观仍不免是浪漫的，神秘的；他们醉梦于十九世纪歌颂恋爱的一套理论中，而不知其已不适宜于现代生活。现代西方青年已比较地能够不从诗的幻梦而从科学的冷眼去看恋爱了。我相信这是必有演变。中国青年迟早自然也会醒觉。醒觉到什么呢？结婚是为传种，恋爱是结婚的准备；最适宜的恋爱期是最适宜的结婚期，最适宜的结婚期是身心发育完全而能力足以教养子女的时期。恋爱结婚是一种义务而不是一种可作为娱乐的把戏。中国古时男子三十而娶，近代西方人大致也是如此，也正因为这是身心发育完全而能力足以教养子女的年龄，所以我以为三十岁左右讲恋爱，准备结婚，比较适当。

王毅君主张青年人应当恋爱的理由是“爱上一位小姐，所以在功课上特别想出风头，生活也紧张，衣冠也整齐了，行事也不随便了。”这也许是事实，但是我因而联想到原始社会的人敬神和敬神的影响仿佛相似，甚至于敬神的心理动机也很相似。王君的恋爱观应该过去，犹如神道设教的社会应该过去是同一个道理。世间没有神，没有神仙似的人，我们应该仍然有理由，而且有方法，去做好人。

（载《中央周刊》5卷28期，1943年2月）

## 有志青年要做中小学教师

朋友：

我写这封信给你，假定你是一个有志的青年，如果你真正不小看自己，你一定会明白我向你作这封信里的劝告，不是小看了你。你常跟着旁人说，并且你也实在相信，教育是建国的根本工作，可是到你准备职业或是选择职业时，你总觉得当教师，尤其是中小学教师，是穷途末路。你有别的事可干，就干别的事，没有别事可干时，只得当教师。你以为这是不得已，你叫苦，你甚至引以为耻。朋友，你这究竟是什么一回事？这是不是一个矛盾？这矛盾后面是不是藏有虚伪的心理和不彻底的思想？你认为应该做的重要的事而自己不肯去做，希望旁人去做，因为你嫌做这事清苦。这是逃避责任，是自私，是贪图世俗人所谓荣华富贵，是看到危险而不出力救济，只苟偷一日之安。世间事大半误于你这种人和你们存的这种心理。你问一问良心，我这话是否冤枉了你？

事要人做，人要想把事做好，第一需要知识和技能，第二需要公正忠诚的性格。社会上一切病况，分析起来，也就不外两种原因。第一是许多必须干的事没有能力足以胜任的人去做，于是就丢下不去做，或是拉一些知识技能不够的人去做，做得有名无

实，敷衍公事，等于不做。第二是任事的人偶然也有能力足够的，只是没有公正忠诚的心地，处处为个人利害打算，不惜假公济私，贪污作弊，钻营侵轧，诈取浪费，于是举办的事业愈多，愈扰民害国，播下的毒种子愈蕃衍，总之，做得比不做更坏。

“人存则政举”，人不存政就不举，这是古今中外的公例，无法可推翻的。我们现当建国开始，应该做的事很多，工商业要开发，海陆空军要建设，交通网要织得严密，财政要整理，社会组织和行政机构都要合理化——这一切谁都知道，谁都能谈。但是这些事真正做起来，千头万绪，人在哪里？我们所缺乏的并不是人的数量，而是人的质料。如果没有先把人的质料变化过，其他一切且慢谈，谈亦等于空谈。变化人的质料正是教育的工作，也正是教师的工作。建国先须培养建国人，培养建国的人先须培养教师。你尽管觉得这话无深文奥义——大道至理本来都无深文奥义——它却是颠扑不破的大道至理。如果不依这个程序做，我敢说，建国前途希望很渺茫。

改变人的质料必须从头做起。我这些年来都从事高等教育，深深感觉到我们的高等教育建筑在一个极不牢固的基础上。大学生在初入学时，大半都已经在中小学时代被教坏了，要把他们改造成另一个人，实在不是一件易事。先就功课说，中小学里好像学得很多，却没有一样学得彻底。在一百本中文试卷中，你难找一篇清通的文章；考理工学院的学生数学往往得零分，考外文系的学生英文也往往得零分。基本课程已如此，其它次要课程可想而知。像国文之类课程在中小学里学过十几年，还没有弄清楚，在大学公同必修科中再学一年，你想那怎样会学得好？而且一般学生对于公同必修科都自以为已经学过（已否学好他们都不问），到大学里还要再学一遍，总觉得这是乏味的事，不肯去努力

学习。中小学不但没有树立基本课程的基础，而且把学习这些课程的兴趣也打消得干干净净。凡是在大学里任过教的人都感觉到这种苦楚。其次，就品格说，一个人在中小学时期最富于感受性，学好学坏，都很容易，所以他的品格模样在这时期大致已形成，将来不过顺这粗定的模样渐渐发展。现在一般人家庭教育不大讲究，社会影响大半很坏，中小学不但不能弥补家庭的缺陷，纠正社会的坏影响，反而变本加厉，使已成的恶习惯更加坚牢。我知道现在中学生加入流氓组织的颇不少，行动近于流氓的（如嫖、赌、吃烟、写匿名信、敲诈、偷窃之类）更多。一种恶习惯养成很容易，排除却很困难。现在一般大学对于训导固然没有尽职，即使尽职，单就大学本身来改良学风，怕也很难。我们必须从中小学时期就把根基打好，以后才可以因势利导。总之，中小学教育是基层教育，要有健全的中小学，才能有健全的高等教育。中小学教师对于树人大业所负的责任，比大学教授所负的还大得多。

不但在中国，就是欧美各国，能进大学的人比例率都很低，进大学是一种特优权利，只有少数人才能享受，大多数人只能止于小学或中学阶段。所以我们不能把中小学教育当作高等教育的准备，中小学教育应该进可以为高等教育的基础，退可以独立自足。在中小学毕业的人应该就可以成为健全的国民。民主国家的命脉所系究竟还在国民全体。国民全体都健全，社会秩序自然安定，政治基础自然稳固，各种事业自然井井有条，国力也就自然雄厚。中小学教育应该是普及的，这就是说，应该是全体国民教育。全体国民教育没有办得好，人民的知识技能和道德就够不上民主政治，如果采行民主政治，那就有名无实。姑就我国现况来说，我们正在励行新县制，这是认清下层基础的重要，可谓探本

求源，但是下层工作人员仍太缺乏，县政府找不着得力的科秘，乡保找不着得力的首长绅耆，于是敷衍公事，敲诈乡愚，蒙蔽上峰的种种现象仍在所不免，所谓新县政的施行，事实距理想仍是太远。这只是一例，其他各种设施亦可作如是观。这种现象决不会改善，如果基础教育没有改善。想改善基础教育，中小学教师的训练、质料、地位、待遇都非提高不可。事在人为，如果一方面政府切实倡导，一方面多数有志青年肯以当中小学教师为终身职志，有十年二十年的工夫，我们能把一切建国事业的基础都打得很结实，这并非一件很难的事。最要紧的是说做就要做，就要切实地做，不能再延误时机。

现在一般有志青年大半不愿当中小学教师，一半固由于中小学教育还没上正轨，还没有挣得它应有的高尚的地位，一半也由于他们自己认识不清。就个人经验说，我当过大学教师，当过中学教师，也当过小学教师，前后比较起来，我觉得当小学教师比当中学教师有趣，当中学教师也比当大学教师有趣。原因很简单，从小学生到大学生，天真纯朴的气象逐渐减少，情感也逐渐凉薄。只要你有可敬爱的地方，年幼的小朋友总是心悦诚服地敬爱你。他叫你一声“老师！”如同叫爸爸妈妈一样的亲热，你的风范，你的言语，对于他的影响比他爸爸妈妈的还更深刻。你对着天真烂漫的一群小人儿，你觉得自己也年青，世故气和不纯洁的心地使你羞惭，你自己也回到你的“赤子之心”。在恶浊的社会中，你处处看见人与人摆假面孔、斗心机、玩恶毒手段；在这还没有染世故气的人群中，你发见人性原来洁白美善，而感觉到它的尊严；并且你有把握，这原来洁白美善的人性是听你手指揉捏成任何形样的，如同一块泥在陶匠手里，也如同世界在创造主手里，上帝给他一条性命，你给他一个人格。再过若干年，他离



开你到社会里去，你看他站在他的岗位，做他的事业，尽他的职责，他的一份力量无论是大是小，增加了人类的幸福，世界的光明，你心里知道，这是你种下来的种子，于今开花结果；而且花与果所念念不忘而深致感激的第一是天工造化，其次就是你这位园丁。

朋友，人生最大的快慰是精神上的快慰。精神上的快慰还有比我在这里所描绘的更真实、更深厚么？你舍此不求，要去跟着一般肥头鼠脑的人们求虚名，求高官厚禄，求腐坏你的国家和你自己的种种诱惑，到头来于人何补，于你何补？世间许多颠倒错乱都起于价值意识的错误。我们估定一件事的价值，不凭那件事对于人群的实惠，而凭它的招牌在愚夫愚妇的心目中响亮不响亮。我们羡慕那些在街上撒垃圾的朱门大户，而鄙视拿帚箕的清道夫。这是价值意识的错误，在愚夫愚妇本无足深责，在有志青年就该引以为耻。朋友，认清了中小学教育对于国家民族的重要性，和它给你的精神上的快慰，你就应该有勇气与决心，把这件建国基础的事业当担起！

一个做过中小学教师的朋友。

（载《中央周刊》5卷38期，1943年5月）

## 关于《谈美》

——复王锐

信到，读之甚喜卓见，即复。承询各点，略答如左：一、关于直觉的分析，拙著大半本意大利美学家克罗齐之说。叔本华说无可参证。前人陈说本不定皆可据，但此点则为确凿不移之理。要义在审美时聚精会神，心无旁涉，此一顷刻容或极短。但并非不能长。此一刻前后有其它心理活动，仍无妨碍，先生举例中所云想到此系战时，那一“想”也还是直觉，那时的意象是一整个境界，包含“警报中送病人”“摺被单”“战时”等等在内。二、“美”只是直觉中见意象(或云境界)，根本不可分类，即分类亦仅为一种方便，与美本身无关。“人性美”、“自然美”均不能离审美经验而另有意义，艺术美还是如此。“美”必经创造(即直觉亦即欣赏)，并非有些事物离开美感经验而可称之为“美”。世人以为有一类事物属于“美”一类，义不精确。即世人所公认为秽浊丑陋的事物亦可成为“美”感经验的对象，否则悲剧喜剧及许多艺术作品均不能存在。三、就第一义说，善与美不可分，就通俗义说，甚至就普通哲学义说，善是一种实用的价值，此点克罗齐及培尔言之最透辟，康德和叔本华诸人亦如此看。四、关于写实主义的论证详《文艺心理学》。该书正在翻印，不久可出版。以上三点在该书

中也说得比较详细。关于贝多芬耳聋一点，全凭记忆，手头无书可查，且写时匆匆，容或有误。惟贝多芬作为第九交响曲，为耳聋后所作，盖无疑义。我的根据是《Individual Psychology》，渠以器官缺陷解释伟大人物的“男性抗议”。讲美学的书籍下列数种最好：

一、Plato; Five Dialogues on Poetic Inspiration,  
如Symposium有谈人性美处。

二、Rant; Critique of Judgement

三、Schopen Rander; The World as Will and as Idea

四、Croce; Aesthetic

五、Santayana; The Sense of Beauty

六、《礼记·乐记》，亦好。（下略）

### 附：王锐致朱光潜书

近读尊著《谈美》，亲切流丽，成一家言。结论谓真理离实用而成为情趣中心时，即是美感对象，故科学活动也还是一种艺术活动，尤为心折。尝读科学家传记，彼等孜孜不倦惨淡经营者，每始于欣赏与直觉，极非实际利害驱使，或传统思想约束也。篇首朱自清先生序推重各点（指出文艺理论的“一些简截不绕弯的道路”，“告诉怎样在旧环境中应用新战术”以及“真美美的三位一体”等）亦深表赞同。惟尚有数点感想未能已于言者：一、尊著第一章谓“脱净了意志和抽象思考的心理活动叫做直觉，直觉所见到的孤立绝缘的意象叫做形相，美感经验就是形相的直觉，美就是事物呈现形相于直觉时的特质”（页一〇）但我颇怀疑（其他美学著述之谈美感与直觉者当亦非例外），单凭直觉是否真能“见到意象”，又凡意象是否真能孤立绝缘？凭经验形象有时须经抽象思考才能产意象，譬如我住医院，警报声起，护士帮病人上舁入防空洞，她们还在空床旁俯身垂眸摺叠零乱的被单。我见到这形象，似必须同时想到此系战时这形象始能转成意

象。因此我认为目睹到这美的形象所凭借的是直觉，想到战时背景，形成意象，所凭借者是思考；这样意象便不能孤立绝缘，其背景即是这意象的“缘”。二、大著未论及“人情美”，从来美学所研究者亦以“自然美”与“艺术美”为多（只周作人曾歌颂过“日本的人情美”，见《永日集》）。虽然狭义说“人情美”或属“自然美”的一支，广义言自然美实即人情美。环境、学与力如允许我写美学，我想把人情美当作专题研究，特别强调类似警报声中护士理床所表现的那种美的意象。以美即善的观点说，纯粹美或狭义的自然美，似无所谓善与不善，而人情美的美，其本身即善。不知尊意云何？三、大著第一章谈及真美善云：“实用的态度以善为最高目的”，此语似颇费解。善实为哲学的最高价值意识，今谈真美善而将实用与善相提并论，似易起误解。四、先生把写实主义估计过低，印象主义则估计过高。前者并未以“美”在“自然全体”或照相式的自然之模仿，单以美与自然的关系来轩轻理想主义与写实主义亦嫌不足，盖主观与客观系二派属性之一而非其全体。后者以外光与阴影为画之生命，是诚舍本逐末耳。

附带想说的《中央周刊》大作《论英雄崇拜》谈及贝多芬耳聋不知依据何著？据余所知贝于制第七（？）交响乐后始失聪，即彼在聋以前即名重欧洲。先生此文用意甚佳，惟所据事迹有差即失其感动力矣。《文艺心理学》坊间似无存版，深以速睹为快。

（载《中央周刊》5卷36期，1943年7月）

## 音乐与教育

柏拉图写过一篇长篇对话，叫做《理想国》，讨论理想的政治和教育。他知道要一个国家的政治合于理想，先要使它的教育合于理想，所以他费了大半篇幅谈理想国的统制阶级应该受什么样一种训练。他所定的课程异常简单。一个人在二十岁以前只消有两种教育工具，一是体操，一是音乐。至于我们现在的学校里许多功课，像史地，理化，数学，社会科学，哲学，外国文之类，他或是完全不讲，或是摆在二十岁以后的课程里。他的教育主张，在现代人看来，像很奇怪。可是如果你丢开成见，细心去想一想，你也许会佩服希腊人的思想，和他们的艺术一样，简单虽然简单，深刻却是深刻。体操讲究好了，身体可以健全；音乐讲究好了，心灵可以和谐。身心两方面都达到理想的状态，还愁有什么学不好或是做不好？身心是基本，我们近代人舍基本不注意，只在一些肤浅的知识上做工夫，反自以为聪明。许多祸害似都由此起。我们急须回头猛省。

我在另一篇文章里已谈过体育的重要，现在专谈音乐。

音乐是一种最原始最普遍的艺术。飞禽走兽大半都喜欢歌唱，在歌唱中，它们表现生命的富裕和欢乐，同时，它们借歌舞把在生活中所领略得的乐趣传给同类，引起交感共鸣。歌唱在一



般动物社会中是一种团结的原动力，它们没有文化传统和制度组织，但是它们一呼百应，一唱百和，全靠这一点声音上的感通。人类在原始阶段也还保持着这本能的音乐嗜好。没有一个原始民族不欢喜歌舞，小孩在个人生命史上相当于原始民族在种族生命史上，欢喜歌舞仍然是天性。人类到了开化以后，小孩到了成年以后，往往逐渐丧失音乐的嗜好，高兴时不放着嗓子唱一曲歌，颓唐时也不拿一种乐器来弹奏一番，哀乐全闷在心里，而且一个人关起来纳闷，生气因之萧索，同情也因之冷淡。这是一个极严重的损失，而且是违反自然本性的。对于这种现象的造成，教育家们要负一大部分责任，他们丢开了人类一个最强烈的本能，一个最有力的教育工具，不去利用。假如他们知道利用，音乐的力量要超出任何学问训练之上。

何以故呢？音乐不仅是最原始最普遍的艺术，而且是最完美的艺术，可以普及深入一般民众，从根本上陶冶人的性格。在其他艺术，实质与形式多少可以分别出来，了解实质与了解形式可以分为两事；音乐却完全融化实质与形式的分别，实质即形式，形式亦即实质，内外一致，天衣无缝。所以音乐达到了艺术的最高理想。如果美育是教育中一项要目，美育的最好工具就应该是音乐。音乐虽是顶完美的，却不能算是最困难的艺术。叔本华说得最清楚，一般艺术都须借意象来表现，例如文学所用的语文意义，图画所用的形色光影；音乐则为意志的直接外射，用不着凭借意象。所以了解其他艺术，我们须假道于理智，比如说，不懂得语文意义，就无从了解文学；音乐则表现最直接，感动也最直接，我们接受声音的刺激，生理上马上就起反响，用不着理智的分析。中国人不一定能了解外国的文学，但是多少可以受外国音乐的感动，因为没有语文的障碍。小孩子和乡下文盲尽管不能读

书明理，也多少可以欣赏成年人和音乐家的唱歌奏乐，因为没有知识经验的障碍。音乐是纯从感官打动人心的，耳里听到，心里就起哀乐共鸣。这件事实可以解释音乐的普及性，也可以解释它的深入性。如果要教育的力量普及而又深入，舍音乐还有什么其它途径呢？

音乐对于人生至少有三重大功用。

第一是表现。情感思想都需要发扬宣泄。我们都知道在欢喜时大笑一场，在悲哀时痛哭一场，是一件畅快事。严守一个秘密，心里才感觉不舒服；尤其是感情不能压抑，压抑便引起冲突和苦痛。依近代心理学看，许多精神病都是情感不得宣泄的结果。表现在生气的洋溢。一个人或一个民族到了不需要艺术的表现时，那只有两种可能：一是生气衰竭，一是生气受不了自然的歪曲，向不正常不健康的路途发泄。所以给生气以正常的康健的表现，也就是培养生气。音乐的表现是最正常的康健的表现，因为它是人类的普遍的嗜好，而同时它的命脉在和谐。亚理斯多德在《政治学》里谈到古希腊人用一种音乐医精神病。有一种癫狂病，医治的方法是叫病人听一种音乐，听了几回他的情感上的脓疱化消了，病就自然好。亚里斯多德把音乐的这种功能叫做 *katharsis*，这字含有“发散”和“净化”两个意义。音乐对于人的情感不仅能“发散”而且能“净化”，就因为它本身是和谐，对于人的心灵自然能产生和谐的影响。我们有听音乐经验的人都知道在凝神静听之后，全体筋肉脉搏都经过一番和谐的震荡，心灵仿佛在困倦之后洗过一回澡，汗垢尽去，血液畅通，有心旷神怡之乐。如果我们不仅是欣赏，自己能歌唱弹奏，除了这种生气洋溢的乐趣以外，我们还可以得到人生最大的快慰，成就一种作品的感觉。我们创造了一个可欣赏的世界，替人类开辟了

一种愉悦的泉源，意识到这种力量，就如同创世主在第七天的神情。人能多尝这种创造的快慰，人生便显得华严，而人的品格也就自然会高贵。

其次是感动。音乐直接打动感官，引起生理的反应，所以感人最普及而深入。这道理在上文已说过。中西神话和历史上都有不少的关于音乐感动力的传说。城市有借音乐造成的，也有借音乐毁倒的；胜仗有用音乐打来的，重围有用音乐解去的；美人有借音乐取得的，深交有因音乐结成的；名著有从音乐引起思致的，至道有借音乐证成的。瓠巴鼓琴，游鱼出听；据近代生理学家的实验，对牛弹琴，也并非毫无影响。人类情感有许多花样，每种花样在脉搏呼吸和筋肉运动上都有一个特殊的节奏，特殊的模型。音乐的抑扬顿挫，长短急舒，往往与这种节奏和模型相称。某一种乐调在生理上激起某一种节奏和模型，就引起某一种情调。所以在听音乐时，实在有两种乐调在进行。一是外在的，耳朵听的；一是内在的，听者身体在无意中所表演的。人类生理构造大致相同，所以一个乐调可以在无数听者的心弦上引起交感共鸣。音乐是极强烈的同情媒介，也就因为这个缘故。我们如果想尝广大同情的味道，最好在稠人广众中听音乐。乐声作时，全体听众屏息肃然静听，无论尊卑老幼，乐就都乐，哀就都哀，霎时间不独入我之见泯除净尽，即传统习俗所积累成的层层枷锁也一齐丢开，我们在霎时间回到自由的原始人，沉没到浑然一体的大我。音乐使我们畅快，四围许多人都同时在分享我的感觉，意识到这一点，我们更加畅快。这里没有分别界限，没有恩仇迎拒，我们同是一个阳光煦育的兄弟姊妹，我们皆大欢喜。要群众团结一气，最有效的媒介只有音乐。

第三是感化。感动是暂时的，感化是久远的。音乐由感动至

感化，因为它的和谐浸润到整个身心，成为固定的模型 (Pat-teJa)，习惯成为自然，身心的活动也就处处不违背和谐的原则。内心和谐，则一切不和谐的卑鄙龌龊的念头自无从发生，表现于行为的也自从容中节。中国先儒以礼乐立教，就为明白了这个道理。乐的精神在和谐，礼的精神在秩序，这两者中间，乐更是根本的，因为内和谐外自然有秩序，没有和谐做基础的秩序就成了呆板形式，没有灵魂的躯壳。内心和谐而生活有秩序，一个人修养到这个境界，就不会有疵可指了。谈到究竟，德育须从美育上做起。道德必由真性情的流露，美育怡情养性，使性情的和谐流露为行为的端正，是从根本上做起。惟有这种修养的结果，善与美才能一致。明白这个道理，我们就会明白孔子谈政教何以那样重诗乐。诗与乐原来是一回事，一切艺术精神原来也都与诗乐相通。孔子提倡诗乐，犹如近代人提倡美育。他说：“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。”又说：“温柔敦厚，诗教也。”都是看到了诗乐对于情感教育的重要。他不但把诗乐认为教育的基础，而且把它们认为政治的基础，实在政教是不能分离的，世间安有无教之政呢？近代人舍教而言政，只见得他们愚昧。“颜渊问为邦。子曰，乐则韶舞，放郑声，远佞人。”远佞人还在放郑声之次，我们现在只知道厌恶佞人，其实还有比这更重要的事务——音乐教育。音乐教育上了轨道，佞人也许就不会存在，而政治也不会不修明了。

一个民族的性格常表现于音乐，最显著的是中西音乐的分别。西方音乐偏于阳刚，使听者发扬蹈厉；中国音乐偏于阴柔，使听者沉潜肃穆。这各有所长，我们用不着偏袒。我们所最忧虑的是我国一般民众，尤其是士大夫阶级，大半没有真正的音乐的嗜好。这似乎表现了民族精神的衰落。我个人认为人心的污浊与

社会的腐败都种根于此。我每想起柏拉图的教育主张，就深深感觉到我国目前教育须有一个彻底的改革。我们必须普及音乐教育，尤其是要把国乐本身大加一番整理洗刷。这不是宣传可以了事。但是制礼作乐是盛业也是美名，容易被宣传者当作一种口号呐喊了事。这是我草此文时心里所栗栗危惧的。大家须拿出一副极严肃的态度来应付这问题，前途才有希望。

（载《中学生》杂志第65期，1943年7月）



## 学业·职业·事业

每个有志气的人，在他的生平都不免为三件事操心。在学校时代，他关心学业；离开学校，他关心职业；有了职业，他关心事业。这自然只是一种粗略的分期，也有许多人始终就专在学业、职业或事业上打计算。总之，这三个名词的意义对于一般人大半不成为问题，不过从逻辑的眼光来分析，我们不能说它是三件互不相同的事。它们的关系还须待确定。

先说“业”。《说文》所定的这个字的原始意义是钟架上一块木板，与我们所谈的没有多大关系。就“业”字所常用在的语句看，（如“进德修业”，“业精于勤”，“以农为业”，“成大业”，“创业守成”等等），我们可以看出两点：第一是学业、职业和事业都可以叫做业，第二是这个“业”字含有相当指流行语“工作”一词的意义。佛典常用“业”字，和“行”字同义，凡人为造作通可叫做“业”，例如思想、言语、行为，都可是一种“业”，“业”简直就相当于流行语的活动。我们可以说，“业”是人运用他的力量做一种工作或活动；所进行的工作或活动叫做“业”，工作或活动所成就的结果也可以叫做“业”。

依这种解释看，学业就是学问的工作或活动，职业就是职分所在的工作或活动。工作或活动就是“事”，所以“事业”是只

有一个意义的复词，学问是一种事业，职业也还是一种事业。如果事业还另有特殊意义，那就只能指工作或活动的成就。依这种意义说，在职业上可以成就事业，在学问上也还可以成就事业。总上两义，学业与事业，职业与事业，在逻辑上都不应分开；我们至多只能说“事业”比“学业”或“职业”涵义较广泛，不过这也还有问题。

问题在学业与职业是否绝对为两回事。一般人说“职业”，似带有一种误解，以为职业是衣食工具，“谋职业”就等于“谋生活”，也就等于“谋衣食”，这里“职业”和“生活”两个词的意义都同样窄狭化得很离奇可笑。在这种用字的习惯上，我们可以见出一般人的生活理想的低落。顾名思义，“职业”显然是职分以内的事业。所谓“职分”是起于社会的分工合作的需要。社会上有许多事要做，一个人不能同时做许多事，于是这个人种田，那一个人经商，另一个人做工匠，如此分工，每个人有一个“职分”，都能各尽“职分”帮助社会大机器的轮子旋转，以一分工作的效益，换取同群许多分工作的效益，“吾尽所能，各取所需”，于是人与社会两得其便。每个人有一个“职分”，对于那“职分”就负有责任，须把那“职分”以内的事做好。对于“职分”不尽责就是不称职。职与责是不能分开的。

回到原来的问题，学业与职业是否绝对为两回事呢？从两个观点看，它们也不应分开。

第一，从狭义的学业说，学业是某一种专门学术的研究。专门的学术研究需要长久的集中的力量。一个人既研究一种专门学术，他就没有时间精力去干别的事。社会需要学术的进展，就需要有一部分人以研究学术为“职业”。做学问是学者的职分以内的事，正如种田是农人的职分以内的事，他们的成就都于社会有

益，他们都负有责任在自家职分以内求有成就。照这样看，学业还是可以当作一种职业。

其次，就广义的学业说，学业是每一种职业必有的准备。一切工作(尤其是在近代社会分工很严密的工作)都需要学习，每一行都有一套专门学问，所以如果你想把某一种职分以内的事做好，你就必须先把它学好。不但如此，工作本身也就是学习。有些人以为在学校里学得一种学问，学业便可告结束，以后入社会就职业，只须拿这一套法宝作无尽期的应用。这不但是误解学业，也是误解职业。最亲切最实在的学问大半不是从书本得来，而是从实地亲身经验得来的。古人所谓“到处留心皆学问”，就是有见于此。同时，到处留心学问的人可以说“学”与“事”相得益彰，不至犯不学无术的毛病，在职业上才能成就真正的事业。一辈子拘受一部讲义的人决不是一个好教员，一辈子拘守一部步兵操典的人决不是一个好战士，余可类推。所以要想把一种职业做好，必须把职业当作学业看。

依以上的分析，学业、职业和事业应该是三位一体。学业或职业如果不能成为事业，那就空洞无成就。学业和职业如果不能打成一片，学业就只是私人的嗜好，不能成为社会中的一种职分，对社会没有效益；职业也就降为与学问脱节的盲目的衣食营求，枯燥无味。

职业与学业一贯，然后所学即所用，所用即所学，人得其事，事得其人，不过这只是理想，事实上一个人的职业往往和他的学业不很相关。这是由于有些学业不能为谋生之具，一个人一方面要忠于一种没有经济价值的学问，一方面又要维持生计，于是不得不就一种与自家专门学问无关的职业。最显著的例是大哲学家斯宾诺莎，他为着要保持学术思想的自由，拒绝当大学教

授，宁愿操磨镜片的职业，借以营生。英国文学家兰姆写得那样一笔奇特而隽永的散文，而他的终身职业只是一个公司的书记。波兰小说家康拉德在商船上当过多年的水手。英国诗人蒙罗在伦敦一条小街上经营一个小书店。这种实例在西方很多。这种办法颇有它的长处。不靠所研究的学业来谋生，可以保持学业的独立自由；同时，在本行以外就一种职业，也可以扩大眼界，增加生活经验。在目前中国，一般人囿于浅狭的功利主义，都争去学可以赚钱的学问，而文哲数理一类虽是冷门而却极重要的学问很少有人问津，这对于文化学术的全局是一个危险的现象。有志于纯粹学术的人们最好拿斯宾诺莎、兰姆诸人做榜样，一方面埋头做自己的学问，一方面操一种副业，使生计有着落。这种办法的存在，当然显示社会组织有毛病，不在社会组织未完善以前我们只有这个办法可采用。将来社会合理化时，我们希望每一项学术工作者都不感受生活的压迫，每一种学业同时就是一种职业。

在另外一种情形之下，学业与职业也不完全相称，这就是通才就专职。政府行政工作本来也还是一种职业，可是一直到现在，各国还很少在学校里设专门学科去训练议员部长以及其他公务员。在从前中国，政府大小职位，上自宰相，下至县丞，大半依科举履历任命，由科举进身者所读的书大半不外经史诗文，而做的职务却可以彼此相差很远。一榜及第的人有典钱谷的，有主试的，有带兵的，有典刑狱的，有掌漕运的。职务和学问似没有显著的关系。这种情形在目前似还没有经过很大的变更，在英国情形也很类似。一个人在牛津或剑桥毕业了，就可以参加文官考试，及格了，无论所学的是什么，可以被派到任何官厅去服务。如果他想做大一点的官，他可以运动入国会，只要有本领，就不愁没有阁员当。所谓本领也并非专门学术。比如现在首相丘吉

尔，做过好久的海军大臣，却没有学过海军，他本来是文人，当过新闻记者。专才学一行才能做一行，通才无须学那一行才能做那一行。医工农商等等需要专才，而社会领导工作则需要通才。近代教育似正徘徊于两种理想之间，一是“职业教育”的理想，一是“自由教育”的理想，学业须包含品格、学识各方面的普遍修养，不能窄狭化到学徒训练。依我个人想，自由教育对于社会领导工作实在比职业教育重要，不过这两种理想也并非绝对不能相容，专门的技术训练和普通的品格学识修养最好是并行不悖。

择学择业对于一个人是一个极重的问题。首先要考虑的是个人的资质与兴趣。我曾观察过许多人所学的和所做的全与他们性不相近。有些学文艺的人对于人生世相看不出丝毫情趣，遇事称斤称两，谈吐干燥无味，他们理应学商业或是法律。有些工程师根本没有科学的头脑，却欢喜做点旧诗，结交大人阔老，他们理应干政治。如此等类，不胜枚举，性不相近，纵然是努力，也往往劳而无补，对于个人和社会都是精力的浪费。在美国，“职业测验”已成为一种专门学问。一个人对于择学择业如有疑难可以找一个专家用测验来解决。这种测验容或很幼稚肤浅，但是它的原则是不错的。我们希望测验的方法日趋精密，将来一个人在学一门学问或是就一种职业之先，都仔细经过一番测验，免得走错门路。

一个人的性之所近，大半自己明白。有些人明明知道自己的长短而却不根据它来决定志向，这大半误于名利观念。现在学生们都欢喜学工程或经济，以为出路好，容易赚钱。存这种心理的人根本不配谈学问，也根本不能做好一行职业，因为他们的兴趣不在学业或职业自身的成就，而在它对于个人所能产生的实利。



得鱼忘筌，钱赚到手了，学业和事业有无成就却不必管。这种人的毛病都在短见。“行行出状元”，世间宁有那一种学问不能学好，或是哪一种职业不能做好？宁有其正在学业和事业上有成就的人会穷得要饿死？如果以为某一行比较走时，或比较容易成功，不费多少气力就可以有成就，这也是妄想。世间没有一件有价值的事可以不费力就能学好做好。我们必须谨记着“不问收获，只问耕耘”一句至理名言。下一分功夫，自然有一分成就。世间纵然也偶有不劳而获的事，那是苟且侥幸，除着寄生虫，都不应存苟且侥幸的心理。

此外，我们中国人对于职业向来有一个更错误的观念，以为世间职业有些是天生的高贵，有些是天生的下贱。所以大家都希望做官而不希望做农工兵警。其实职业起于社会的分工合作的需要。社会需要一种职业，那一种职业就对于社会有效益。一个人有无荣誉，不能看他任的什么职业，应该看他在他的职位是否尽责。一个误国的总统或部长实在抵不上一个勤恳尽职的清道夫。我们通常对于“不才而在高位”者的阔绰排场备致欣羡，对于老老实实替社会造福的农人工人反存鄙视。这是一种可耻的价值意识的颠倒。

无论在学业或职业中想成就事业，都需要两种基本德行。第一是“公”。公就是公道公理。一个问题的看法，一个事件的处理，都须依据一个客观的普遍的道理，对自己说得过去，对他人也说得过去，无论谁来看，都会觉得这是最合理的解决，学问也好，事业也好，都要尊重这种公道公理，才不至发生弊端。公的反面是私。世间许多人许多事都败于私心自用。做学问存私心，便为偏见所蒙蔽，寻不着真理；做事存私心，便不免假公济私，贪污苟且，败坏自己的人格，也败坏社会的利益。其次是“忠”。

“忠”是死心塌地的爱护自己的职守，不肯放弃它或疏忽它。把学问当作敲门砖，把职业当作营私的门径，就是不忠于所学所职，为着势利的引诱、放弃自己的学业或职业去做别的勾当，其行为也正等于汉奸卖国，都是不忠。忠才能有牺牲的精神，不计私人利害，固守职分所在的岗位，坚持到底，以底于成。忠是基本德行，有了它也就有了两种附带的德行，勤与勇。勤是精进不懈，时时刻刻努力前进，务求把事做好；勇是无畏不屈，遇到任何困难，都必须拚命把它克服。懈怠与怯懦是治学与治事的大忌；它们的病源在缺乏忠诚与忠诚所附带的热情。

每个人都是自己的命运的主宰，每个人的江山都依仗自己的奋斗才打得来。这个世界是冷酷无情的，一个人如果想以寄生虫的心习，去侥幸获取只有勤奋的蜂蚁所能获到的花蜜，他终久必归自然淘汰。万一他成功侥幸一时，社会所受的祸害也就很大，一条寄生虫有时可以危害到一个人的性命，凡是关心学业、职业和事业的人，须记起这一番简单的道理。

（载《中央周刊》5卷49期，1943年7月）

## 丰子恺先生的人品与画品

——为嘉定丰子恺画展作

在当代画家中，我认识丰子恺先生最早，也最清楚。说起来已是二十年前的事了。那时候他和我都在上虞白马湖春晖中学教书。他在湖边盖了一座极简单而亦极整洁的平屋。同事夏丏尊朱佩弦刘薰宇诸人和我都和子恺是吃酒谈天的朋友，常在一块聚会。我们吃酒如吃茶，慢斟细酌，不慌不闹，各人到量尽为止，止则谈的谈，笑的笑，静听的静听。酒后见真情，诸人各有胜概，我最喜欢子恺那一副面红耳热，雍容恬静，一团和气的风度。后来我们都离开白马湖，在上海同办立达学园。大家挤住在一条僻窄而又不大干净的小巷里。学校初办，我们奔走筹备，都显得很忙碌，子恺仍是那副雍容恬静的样子，而事情却不比旁人做得少。虽然由山林搬到城市，生活比较紧张而窘迫，我们还保持着嚼豆腐干花生米吃酒的习惯。我们大半都爱好文艺，可是很少拿它来在嘴上谈。酒后有时子恺高兴起来了，就拈一张纸作几笔漫画，画后自己木刻，画和刻都在片时中完成，我们传看，心中各自欢喜，也不多加评语。有时我们中间有人写成一篇文章，也是如此。这样地在友谊中领取乐趣，在文艺中领取乐趣。

当时的朋友中浙江人居多，那一批浙江朋友们都有一股清气，

即日常生活也别有一般趣味，却不像普通文人风雅相高。子恺于“清”字之外又加上一个“和”字。他的儿女环坐一室，时有憨态，他见着居然微笑；他自己画成一幅画，刻成一块木刻，拿着看看，欣然微笑；在人生世相中他偶然遇见一件有趣的事，他也还是欣然微笑。他老是那样浑然本色，无忧无虑，无世故气，亦无矜持气。黄山谷尝称周茂叔“胸中洒落如光风霁月”，我的朋友中只有子恺庶几有这种气象。

当时一般朋友中有一个不常现身而人人都感到他的影响的——弘一法师。他是子恺的先生。在许多地方，子恺得益于这位老师的都很大。他的音乐图画文学书法的趣味，他的品格风采，都颇近于弘一。在我初认识他时，他就已随弘一信持佛法。不过他始终没有出家，他不忍离开他的家庭。他通常吃素，不过作客时怕给人家麻烦，也随人吃肉边菜。他的言动举止都自然圆融，毫无拘束勉强。我认为他是一个真正能了解佛家精神的。他的性情向来深挚，待人无论尊卑大小，一律蔼然可亲，也偶露侠义风味。弘一法师近来圆寂，他不远千里，亲自到嘉定来，请马彥叟先生替他老师作传。即此一端，可以见他对于师友情谊的深厚。

我对于子恺的人品说这么多的话，因为要了解他的画品，必先了解他的人品。一个人须先是一个艺术家，才能创造真正的艺术。子恺从顶至踵是一个艺术家，他的胸襟，他的言动笑貌，全都是艺术的。他的作品有一点与时下一般画家不同的，就在他有至性深情的流露。子恺本来习过西画，在中国他最早作木刻，这两点对于他的作风都有显著的影响。但是这些只是浮面的形相，他的基本精神还是中国的，或者说，东方的。我知道他尝玩味前人诗词，但是我不尝看见他临摹中国旧画。他的底本大半是实际人生一片段，他看得准，察觉其中情趣，立时铺纸挥毫，一挥而

就。他的题材变化极多，可是每一幅都有一点令人永久不忘的东西。我二十年前看过他的一些画稿——例如“指冷玉笙寒”，“月上柳梢头”，“花生米不满足”，“病车”之类，到于今脑里还有很清晰的印象，而我素来是一个健忘的人。他的画里有诗意，有谐趣，有悲天悯人的意味；它有时使你悠然物外，有时使你置身市尘，也有时使你啼笑皆非，肃然起敬。他的人物装饰都是现代的，没有模拟古画仅得其形似的呆板气；可是他的境界与粗劣的现实始终维持着适当的距离。他的画极家常，造境着笔都不求奇特古怪，却于平实中寓深永之致。他的画就像他的人。

书画在中国本有同源之说。子恺在书法上曾经下过很久的工夫。他近来告诉我，他在习章草，每遇在画方面长进停滞时，他便写字，写了一些时候之后，再丢开来作画，发见画就有长进。讲书法的人都知道笔力须经过一番艰苦的训练才能沉着稳重，墨才能入纸，字挂起来看时才显得生动而坚实，虽像是龙飞凤舞，却仍能站得稳。画也是如此。时下一般画家的毛病就在墨不入纸，画挂起来看时，好像是飘浮在纸上，没有生根；他们自以为超逸空灵，其实是画家所谓“败笔”，像患虚症的人的浮脉，是生命力微弱的征候。我们常感觉近代画的意味太薄，这也是一个原因。子恺的画却没有这种毛病。他用笔尽管疾如飘风，而笔笔稳重沉着，像箭头钉入坚石似的。在这方面，我想他得力于他的性格，他的木刻训练和他在书法上所下的工夫。

（载《中学生》杂志第66期，1943年8月）



## 夏丐翁羊毛婚倡和诗

圣陶以丐翁结婚四十年纪念诗见示依韵奉和录寄丐翁以博一粲

一别鸿光二十年，传来好句讶珠圆。  
尝嗟胜侣云泥隔，尚喜高人福慧全。  
心与逝川忘昼夜，诗从禅悟证清妍。  
近来酒兴如前否，何日湖居再醺筵。

附叶圣陶诗：

无诗排闷欲经年，捉笔祝公人月圆。  
遥审双杯为乐旨，醉吟四韵见神全。  
望中乡国春将近，偕老夫妻情更妍。  
此意同参堪共慰，预期会日启芳筵。

（载《万象》第3卷第3期，1943年9月）

# 谈理想的青年

## ——回答一位青年朋友的询问

朋友：

你问我一个青年应该悬什么样一个标准，做努力进修的根据。我觉得这问题很难笼统地回答，因为人与人在环境、资禀、兴趣各方面都不相同，我们不能定一个刻板公式来适用于每个事例。不过无论一个人将来干哪一种事业，我以为他都需要四个条件。

头一项是运动选手的体格。我把这一项摆在第一，因为它是其他各种条件的基础。我们民族对于体格向来不很注意。无论男女，大家都爱亭亭玉立，弱不禁风那样的文雅。尤其在知识阶级，黄皮刮瘦，弯腰驼背，几乎是一种共同的标帜。说一个人是“纠纠武夫”，就等于骂了他。我们都以“精神文明”自豪，只要“精神”高贵，肉体值得什么？这种错误的观念流毒了许多年代，到现在我们还在受果报。我们在许多方面都不如人，原因并不在我们的智力低劣。就智力说，我们比得上世界上任何民族。我们所以不如人者，全在旁人到六七十岁还能奋发有为，而我们到了四十岁左右就逐渐衰朽；旁人可以有时间让他们的学问事业成熟，而我们往往被逼迫中途而废；旁人能作最后五分钟

斗，我们处处显得是虎头蛇尾。一个身体羸弱的人不能是一个快活的人，你害点小病就知道；也不能是一个心地慈祥的人，你偶尔头痛牙痛或是大便不通，旁人的言动笑貌分外显得讨厌。如果你相信身体羸弱不妨碍你做一个有道德的人，援甘地为例，那我就要问你：世间数得出几个甘地？而且甘地是否真象你们想象的那样羸弱？一切道德行为都由意志力出发。意志的“力”固然起于知识与信仰，似乎也有几分象水力电力蒸汽力，还是物质的动作发生出来的。这就是说，它和体力不是完全无关。世间意志力最薄弱的人怕要算鸦片烟鬼，你看过几个烟鬼身体壮健？你看过几个烟鬼不时常在打坏主意？意志力薄弱的人都懒，懒是万恶之源。就积极方面说，懒人没有勇气，应该奋斗时不能奋斗，遇事苟且敷衍，做不出好事来。就消极方面说，懒人一味朝抵抗力最低的路径走，经不起恶势力的引诱，惯欢喜做坏事。懒大半由于体质弱，燃料不够，所以马达不能开满。“健全精神宿于健全身体”。身体不健全而希望精神健全，那是希望奇迹。

其次是科学家的头脑。生活时时刻刻要应付环境，环境有应付的必要，就显得它有困难有问题。所以过生活就是解决环境困难所给的问题，做学问如此，做事业如此，立身处世也还是如此。一切问题的解决方法都须遵照一个原则，在紊乱的事实中找出一些条理秩序来，这些条理秩序就是产生答案的线索，好比侦探一个案件，你第一步必须搜集有关的事实，没有事实做根据，你无从破案；有事实而你不知怎样分析比较，你还不一定能破案。会尊重事实，会搜集事实，会见出事实中间的关系，这就是科学家的本领。要得到这本领，你必须冷静、客观、虚心、谨慎，不动意气，不持成见，不因个人利害打算而歪曲真理。合理的世界才是完美的世界，世界所以有许多不合理的地方，就因为大部

分人没有科学的头脑，见理不透。比如说，社会上许多贪污枉法的事，做这种事的人都有一个自私的动机，以为损害了社会，自己可以占便宜。其实社会弄得不稳定了，个人决不能享安乐。所以这种自私的人还是见理不透，没有把算盘打清楚。要社会一切合理化，要人生合理化，必须人人都明理，都能以科学的头脑去应付人生的困难。单就个人来说，一个头脑糊涂的人能在学问或事业上有伟大的成就，我是没有遇见过。

第三是宗教家的热忱。“过于聪明”的人(当然实在还是聪明不够)有时看空了一切，以为是非善恶悲喜成败反正都不过是那么一回事，让它去，干我什么？他们说：“安邦治国平天下，自有周公孔圣人。”人人都希望旁人做周公孔圣人，于是安邦治国平天下就永远是一场幻梦。宗教家大半盛于社会紊乱的时代，他们看到人类罪孽痛苦，心中起极大的悲悯，于是发下志愿，要把人类从水深火热中拯救出来，虽然牺牲了自己，也在所不惜。孔子说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒之与而谁与？天下有道，丘不与易也”；释迦说：“我不入地狱，谁入地狱？”这都是宗教家的伟大抱负。他们不但发愿，而且肯拚命去做。耶稣的生平是极好的例证，他为着要宣传他的福音，不惜抛开身家妻子，和犹太旧教搏斗，和罗马帝国搏斗，和人世所难堪的许多艰难困苦搏斗，而终之以一死，终于以一个平民的力量掉翻了天下。古往今来许多成大事业者虽不必都是宗教家，却大半有宗教家的热忱。他们见得一件事应该做，就去做，就去做到底，以坚忍卓绝的精神战胜一切困难，百折不回。我们现在所处的是一个紊乱时代，积重难返，一般人都持鱼游釜中或是鸵鸟把眼睛埋在沙里不去看猎户的态度，苟求一日之安，这时候非有一种极大的力量不能把这局面翻转过来。没有人肯出这种力量，或是能出这力量，除非

他有宗教家的慈悲心肠和宗教家的舍己为人奋斗到底的决心毅力。

最后是艺术家的胸襟。自然节奏有起有伏，有张有弛，伏与弛不单是为休息，也不单是为破除单调，而是为精力的生养储蓄。科学易流于冷酷干枯，宗教易流于过分刻苦，它们都需要艺术的调剂。艺术是欣赏，在人生世相中抓住新鲜有趣的一面而流连玩索；艺术也是创造，根据而又超出现实世界，刻绘许多可能的意象世界出来，以供流连玩索。有艺术家的胸襟，才能彻底认识人生的价值，有丰富的精神生活，随处可以吸收深厚的生命力。我们一般人常困于饮食男女功名利禄的营求，心地常是昏浊，不能清明澈照；一个欲望满足了，另一个欲望又来，常是在不满足的状态中，常被不满足驱遣作无尽期的奴隶。名为一个人，实在是一个被动的机械，处处受环境支配，作不得自家的主宰。在被驱遣流转中，我们常是仓皇忙迫，尝无片刻闲暇，来凭高看一看世界，或是回头看一看自己；不消说得，世界对于我们是一呆板的，自己对于我们也是空虚的。试问这种人活着有什么意味？能成就什么学问事业？所谓艺术家的胸襟就是在有限世界中做自由人的本领；有了这副本领，我们才能在急忙流转中偶尔驻足作一番静观默索，作一番反省回味，朝外可以看出世相的壮严，朝内可以看出人心的伟大。并且不仅看，我们还能创造出许多庄严的世相，伟大的人心。在创造时，我们依然是上帝，所以创造的快慰是人生最大的快慰。创造的动机是要求完美。迫令事实赶上理想；我们要把现实人生，现实世界改造得比较完美，也还是起于艺术的动机。

如果一个人具备这四大条件，他就不愧为完人了。我并不认为他是超人，因为体育选手、科学家、宗教家、艺术家，都不是



神话中的人物，而是世间有血有肉的真实人物。以往有许多人争取过这些名号的。人家既然可以做得到，我就没有理由做不到。我们不能妄自菲薄，自暴自弃。

（载《青年杂志》第1卷第3期，1943年8月）

## 致《当代文艺》编者

××吾兄：

弟于10月底来渝，入中训团。来书近始转到，在团于百忙中成一稿，虽区区五千字，颇费心血，不知值得五斗米否？弟于本月底返嘉定。望复一信。匆匆即颂  
著祺！

弟朱光潜拜启

12月8日

（载《当代文学》第1卷第1期，1944年1月）

## 谈 谦 虚

说来说去，做人只有两桩难事，一是如何对付他人，一是如何对付自己。这归根还只是一件事，最难的事还是对付自己，因为知道如何对付自己，也就知道如何对付他人，处世还是立身的一端。

自己不易对付，因为对付自己的道理有一个模棱性，从一方面看，一个人不可无自尊心，不可无我，不可无人格。从另一方面看，他不可有妄自尊大心，不可执我，不可任私心成见支配。总之，他自视不宜太小，却又不宜太大，难处就在调剂安排，恰到好处。

自己不易对付，因为不容易认识，正如有力不能自举，有目不能自视。当局者迷，旁观者清。我们对于自己是天生成的当局者而不是旁观者，我们自囿于“我”的小圈子，不能跳开“我”来看世界，来看“我”，没有透视所必需的距离，不能取正确观照所必需的冷静的客观态度，也就生成地要执迷，认不清自己，只任私心、成见、虚荣、幻觉种种势力支配，把自己的真实面目弄得完全颠倒错乱。我们象蚕一样，作茧自缚，而这茧就是自己对于自己所错认出来的幻相。真正有自知之明的人实在不多见。

“知人则哲”，自知或许是哲以上的事。“知道你自己”一句古

训所以被称为希腊人最高智慧的结晶。

“知道你自己”，谈何容易！在日常自我估计中，道理总是自己的对，文章总是自己的好，品格也总是自己的高，小的优点放得特别大，大的弱点缩得特别小。人常“阿其所好”，而所好者就莫过于自己。自视高，旁人如果看得没有那么高，我们的自尊心就遭受了大打击，心中就结下深仇大恨。这种毛病在旁人，我们就马上看出；在自己，我们就熟视无睹。

希腊神话中有一个故事。一位美少年纳西司(Narcissus)自己羡慕自己的美，常伏在井栏上俯看水里自己的影子，愈看愈爱，就跳下去拥抱那影子，因此就落到井里淹死了。这寓言的意义很深永。我们都有几分“拉西司病”，常因爱看自己的影子堕入深井而不自知。照镜子本来是好事，我们对于不自知的人常加劝告：“你去照照镜子看！”可是这种忠告是不聪明的，他看起来去，还是他自己的影子，像拉西司一样，他愈看愈自鸣得意，他的真正面目对于他自己也就愈模糊。他的最好的镜子是世界，是和他同类的人。他认清了世界，认清了人性，自然也就认清自己，自知之明需要很深厚的学识经验。

德尔斐神谕宣示希腊说：苏格拉底是他们中间最大的哲人，而苏格拉底自己的解释是：他本来和旁人一样无知，旁人强不知以为知，他却明白自己的确无知，他比旁人高一着，就全在这一点。苏格拉底的话老是这样浅近而深刻，诙谐而严肃。他并非说客套的谦虚话，他真正了解人类知识的限度。“明白自己无知”是比得上苏格拉底的那样哲人才能达到的成就。有了这个认识，他不但认清了自己，多少也认清了宇宙。孔子也仿佛有这种认识。他说：“吾有知乎哉，无知也。”他告诉门人：“知之为知之，不知为不知，是知也。”所谓“不知之知”正是认识自己所

看到的小天地之外还有无边世界。

这种认识就是真正的谦虚。谦虚并非故意自贬声价，作客套应酬，象虚伪者所常表现的假面孔；它是起于自知之明，知道自己所已知的比起世间所可知的非常渺小，未知世界随着已知世界扩大，愈前走发见天边愈远。他发见宇宙的无边无底，对之不能不起崇高雄伟之感，返观自己渺小，就不能不起谦虚之感。谦虚必起于自我渺小的意识，谦虚者的心目中必有一种为自己所不知不能的高不可攀的东西，老是要抬着头去望它。这东西可以是全体宇宙，可以是圣贤豪杰，也可以是一个崇高的理想。一个人必须见地高远，“知道天高地厚”才能真正地谦虚，不知道天高地厚的人就老是觉得自己伟大，海若未曾望洋，就以为“天下之美尽在己”。谦虚有它消极方面，就是自我渺小的意识；也有它积极方面，就是高远的瞻瞩与恢阔的胸襟。

看浅一点，谦虚是一种处世哲学。“人道恶盈而喜谦”，人本来没有可盈的时候，自以为盈，就无法再有所容纳，有所进益。谦虚是知不足，“知不足然后能自强。一切自然节奏都是一起一伏。引弓欲张先弛，升高欲跳先蹲，谦虚是进取向上的准备。老子譬道，常用谷和水。“谷神不死”、“旷兮其若谷”、“上善若水”、“天下莫柔弱于水而攻坚强者莫之能胜”。谷虚所以有容，水柔所以不毁。人的谦虚可以说是取法于谷和水，它的外表虽是空旷柔弱，而它的内在的力量却极刚健。大易的谦卦六爻皆吉。作易的人最深知谦的力量，所以说，“谦尊而光，卑而不可逾”。道家与儒家在这一点认识上是完全相同的。这道理好比打太极拳，极力求绵软柔缓，可是“四两拨千斤”，极强悍的力士在这轻推慢挽之前可以望风披靡。古希腊的悲剧作者大半是了解这个道理的，悲剧中的主角往往以极端的倔强态度和不可以倔强



胜的自然力量(希腊人所谓神的力量)搏斗,到收场时一律被摧毁,悲剧的作者拿这些教训在观众心中引起所谓“退让”(resignation)情绪,使人恍然大悟在自然大力之前,人是非常渺小的,人应该降下他的骄傲心,顺从或接收不可抵抗的自然安排。这思想在后来耶稣教中也很占势力。近代科学主张“以顺从自然去征服自然”,道理也是如此。

看深一点,谦虚是一种宗教情绪。这道理在上文所说的希腊悲剧中已约略可见。宗教都有一个被崇拜的崇高的对象,我们向外所呈献给被崇拜的对象是虔敬,向内所对待自己的是谦虚。虔敬和谦虚是宗教情绪的两方面,内外相应相成。这种情绪和美感经验中的“崇高意识”(sense of the sublime)以及一般人的英雄崇拜心理是相同的。我们突然间发现对象无限伟大,无形中自觉此身渺小,于是栗然生畏,肃然起敬;但是惊心动魄之余,就继以心领神会,物我交融,不知不觉中把自己也提升到那同样伟大的境界。对自然界的壮观如此,对伟大的英雄如此,对理想中所悬的全知全能的神或尽善尽美的境界也是如此。在这种心境中,我们同时感到自我的渺小和人性的尊严,自卑和自尊打成一片。

我们姑拿两首人人皆知的诗来说明这个道理。一是陈子昂的“前不见古人,后不见来者,念天地之悠悠,独怆然而泪下!”一是杜甫的,“侧身天地常怀古,独立苍茫自咏诗”。我们试玩味两诗所表现的心境。在这种际会,作者还是觉得上天下地,唯我独尊,因而踌躇满意呢?还是四顾茫茫,发见此身渺小而恍然若有所失呢!这两种心境在表面上是相反的,而在实际上却并行不悖,形成哲学家们所说的“相反者之同一”。在这种际会、骄傲和谦虚都失去了它们的寻常意义,我们骄傲到超出骄傲,谦虚

到泯没谦虚。我们对庄严的世相呈献虔敬，对蕴藏人性的“我”也呈献虔敬。

有这种情绪的人才能了解宗教，释迦和耶稣都富于这种情绪，他们极端自尊也极端谦虚。他们知道自尊必从谦虚做起，所以立教特重谦虚。佛家的大戒是“我执”、“我慢”。佛家的哲学精义在“破我执”。佛徒在最初时期都须以行乞维持生活，所以叫做“比丘”。行乞是最好的谦虚训练。耶稣常涵身下层阶级，一再告诫门徒说：“凡自己谦卑象这小孩的，他在天国里就是最大的”，“你们中间谁为大，谁就要做你们的用人，自高的必降为卑，自卑的必升为高”。这教训在中世纪发生影响极大，许多僧侣都操贱役，过极刻苦的生活，去实现谦卑(humiliation)的理想，圣佛兰西斯是一个很美的例证。

耶佛和其他宗教都有膜拜的典礼，它的意义深可玩味。在只是虚文时，它似很可鄙笑；在出于至诚时，它却是虔敬和谦虚的表现，人类可敬的动作就莫过于此。人难得弯下这个腰干，屈下这双膝盖，低下这颗骄傲的心，在真正可尊敬者的面前“五体投地”。有一次我去一个法会听经，看见皈依的信士们进来时恭恭敬敬地磕一个头，出去时又恭恭敬敬地磕一个头。我很受感动，也觉得有些些尴尬。我所深感惭愧的倒不是人家都磕头而我不磕头，而是我的衷心从来没有感觉到有磕头的需要。我虽是愚昧，却明白这足见性分的浅薄。我或是没有脱离“无明”，没有发现一种东西叫我敬仰到须向它膜拜的程度；或是没有脱离“我慢”，虽然发现了可膜拜者而仍以膜拜为耻辱。

“我慢”就是骄傲，骄傲是自尊情操的误用。人不可没有自尊情操，有自尊情操才能知耻，才能有所谓荣誉意识(sense of honour)，才能有所为有所不为，也才能发奋向上。孔子说：

“知耻近乎勇”，和《学记》的“知不足然后能自强”，《易经》的“谦尊而光，卑而不可逾”两句名言意义骨子里相同。近代心理学家阿德勒(Adler)把这个道理发挥得最透辟。依他看，我们有自尊心，不甘居下流，所以发现了自己的缺陷，就引以为耻，在心理形成所谓“卑劣结”(inferiority complex)，同时激起所谓“男性的抗议”(masculine protest)，要努力弥补缺陷，消除卑劣，来显出自己的尊严。努力的结果往往不但弥补缺陷，而且所达到的成就反比本来没有缺陷的更优越。希腊的德摩斯梯尼斯本来口吃，不甘心受这缺陷的限制，发愤练习演说，于是成为最大的演说家，中国孙子因膂足而成兵法，左丘明因失明而成《国语》，司马迁因受宫刑而作《史记》，道理也是如此。阿德勒所谓“卑劣结”其实就是谦虚，“知耻”，或“知不足”；他的“男性抗议”就是“自强”，“近乎勇”或“卑而不可逾”。从这个解释，我们也可以看出谦虚与自尊心不但并不相反，而且是息息相通。真正有自尊心者才能谦虚，也才能发奋为雄。“尧，人也，舜，人也，有为者亦若是”，在作这种打算时，我们一方面自觉不如尧舜，那就是谦虚，一方面自觉应该如尧舜，那就是自尊。

骄傲是自尊情操的误用，是虚荣心得到廉价的满足。虚荣心和幻觉相连，有自尊而无自知。它本来起于社会本能——要见好于人；同时也带有反社会的倾向，要把人压倒，它的动机在好胜而不在向上，在显出自己的荣耀而不在理想的追寻。虚荣加上幻觉，于是在人我比较中，我们比得胜固然自骄其胜，比不胜也仿佛自以为胜，或是丢开定下来的标准，另寻自己的胜处。我们常暗地盘算：你比我能干，可是我比你有学问；你干的那一行容易，地位低，不重要，我干的才是真正了不起的事业；你的成就固然不差，可是如果我有你的地位和机会，我的成就一定比你更

好。总之，我们常把眼睛瞟着四周的人，心里作一个结论：“我比你强一点！”于是伸起大拇指，洋洋自得，并且期望旁人都甘拜下风，这就是骄傲。人之骄傲，谁不如我？我以压倒你为快，你也以压倒我为快。无论谁压倒谁，妒忌、忿恨、争斗以及它们所附带的损害和苦恼都在所不免。人与人，集团与集团，国家与国家，中间许多灾祸都是这样酿成的。“礼至而民不争”，礼之端就是辞让，也就是谦虚。

欢喜比照人已而求己比人强的人大半心地窄狭，漫世傲物的人要归到这一类。他们昂头俯视一切，视一切为“卑卑不足道”，“望望然去之”。阮籍能为青白眼，古今传为美谈。这种漫世傲物的态度在中国向来颇受人重视。从庄子的“让王”类寓言起，经过魏晋清谈，以至后世对于狂士和隐士的崇拜，都可以表现这种态度的普遍。这仍是骄傲在作祟。在清高的烟幕之下藏着一种颇不光明的动机。“人都齷齪，只有我干净，”（所谓“世人皆浊我独清”），他们在这种自信或幻觉中酩酊而陶然自乐。熟看《世说新语》，我始而羡慕魏晋人的高标逸致，继而起一种强烈的反感，觉得那一批人毕竟未闻大道，整天在臧否人物，自鸣得意，心地毕竟局促。他们忘物而未能忘我，正因其未忘我而终亦未能忘物，态度毕竟是矛盾。魏晋人自有他们的苦闷，原因也就在此。“人都齷齪，只有我干净”。这看法或许是幻觉，或许是真理。如果它是幻觉，那是妄自尊大；如果它是真理，就引以自豪，也毕竟是小气。孔子、释迦、耶稣诸人未尝没有这种看法，可是他们的心理反应不是骄傲而是怜悯，不是遗弃而是援救。长沮桀溺说：“滔滔者天下皆是，而谁以易之”，孔子说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒之与而谁与？”这是漫世傲物者与悲天悯人者在对人对己的态度上的基本分别。



人生本来有许多矛盾的现象，自视愈大者胸襟愈小，自视愈小者胸襟愈大。这种矛盾起于对于人生理想所悬的标准高低。标准悬得愈低，愈易自满，标准悬得愈高，愈自觉不足。虚荣者只求胜过人，并不管所拿来和自己比较的人是否值得做比较的标准。只要自己显得是长子，就在矮人国中也无妨。孟子谈交友的对象，分出“一乡之善士”，“一国之善士”，“天下之善士”，“古之人”四个层次。我们衡量人我也要由“一乡之善士”扩充到“古之人”。大概性格愈高贵，胸襟愈恢阔，用来衡量人我的尺度也就愈大，而自己也就显得愈渺小。一个人应该有自己的意识，不仅是当着古往今来的圣贤豪杰的面前，尤其是当着自然的伟大，人性的尊严和时空的无限。你要拿人比自己，且抛开张三李四，比一比孔子、释迦、耶稣、屈原、杜甫、米开朗琪罗、贝多芬、或是爱迪生！且抛开你的同类，比一比太平洋、大雪山、诸行星的演变和运行，或是人类知识以外的那一个茫茫宇宙！在这种比较之后，你如果不为伟大崇高之感所撼动而俯首下心，肃然起敬，你就没有人性中最高贵的成分。你如果不盲目，看得见世界的博大，也看得见世界的精微，你想一想，世间哪里有临到你可凭以骄傲的？

在见道者的高瞻远瞩中，“我”可以缩到无限小，也可以放到无限大。在把“我”放到无限大时，他们见出人性的尊严；在把“我”缩到无限小时，他们见出人性在自己小我身上所实现的非常渺小。这两种认识合起来才形成真正的谦虚。佛家法相一宗把叫做“我”的肉体分析为“扶根尘”，和龟毛兔角同为虚幻，把“我”的通常知见都看成幻觉，和镜花水月同无实在性。这可算把自我看成极渺小。可是他们同时也把宇宙一切，自大地山河以至玄理妙义，都统摄于圆湛不生灭妙明真心，万法唯心所造，而



此心却为我所固有，所以“明心见性”，“即心即佛”。这就无异于说，真正可以叫做“我”的那种“真如自性”还是在我，宇宙一切都由它生发出来，“我”就无异于创世主。这对于人性却又看得何等尊严！不但宗教家，哲学家象柏拉图、康德诸人大抵也还是如此看法。我们先秦儒家的看法也不谋而合。儒本有“柔儒”的意义，儒家一方面继承“一命而偻，再命而伛，三命而俯，循墙而走”那种传统的谦虚恭谨，一方面也把“我”看成“与天地合德”。他们说：“返身而诚，万物皆备于我矣”，“能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育，与天地参矣”。他们拿来放在自己肩膀上的责任是“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。这种“顶天立地，继往开来”的自觉是何等尊严！

意识到人性的尊严而自尊，意识到自我的渺小而自谦，自尊与自谦合一，于是法天行健，自强不息，这就是《易经》所说的“谦尊而光，卑而不可逾。”

（载《当代文艺》第1卷第2期，1944年2月）

## 宪政促进与言论自由

在促进宪政的工作中，应该审慎考虑的事项很多，言论自由是最重要的一项。我们的政体是民主，民主政治是基于民意的政治。民意无从表现，讨论无从周密，除非言论自由有了合法的保障。有了言论自由，人民的政治兴趣和政治道德才可以逐渐提高。如果人民既没有政治兴趣，又没有政治道德，宪政恐终是空谈。所以言论能否自由就是宪政能否施行的试金石。

像一切大道至理一样，这道理本极浅显。我们的临时约法承认了这道理，宪法草案也承认了这道理：“人民有言论著作及出版之自由，非依法律不得限制之”，一再载在方策，众目共睹。

在训政时期，尤其在抗战时期，政府对于言论自由不能不有许多顾虑，我们很能同情而且在事实上也算尽了最大的拥护的力量。不过现在我们要准备实施宪政了，在国家基本大法上，我们的眼光总得要放远大些，不应以一时的便宜贻害千百年的大计。许多可能的顾虑值得我们重新检讨一番。

最大的顾虑也许为自由言论可以妨碍意志集中。这里的问题为：意志能否是盲目的？我们无须作哲理的剖析，事实很显然，坚强的意志起于坚强的信心，坚强的信心起于明晰的认识，明晰的认识起于事实收罗的周全与是否剖辨的严密。这在个人要靠虚

心的精密思考，在集团要靠虚心的公平讨论。所谓言论自由就是让人民有集体思考与公平讨论的机会。如果这个看法不错，言论自由就不但对于意志集中没有妨碍，而且可以促成。意志必有一个方向，如果那方向是错的，那根本要不得，自由言论可以指正，如果那方向是对的，那就不怕人批评，愈讨论愈是显出它的价值，愈能坚定一般人对于它的信心，也就能不但集中而且坚定他们的意志。

第二种顾虑是人民教育水平不够，舆论不易健全，不健全的舆论对于国家社会可以发生不良的影响。这就要引起一个严重的问题了，人民程度如果不够自由言论，够不够实行民主政治呢？实行民主政治就假定人民对于政治有发表言论的程度。我们也不敢说我们民众已经达到理想的水准。水准不够就需要教育，需要学习。在政治方面和其他方面一样，最好的学习方法是从实际生活中讨经验，学习都不免带着“尝试与错误”，不尝试就永远不能免除错误。一切进步都是从不甚完美的到比较完美的，你如果不在“不甚完美”的上面求改善，“比较完美”的就不会来临。民主政治比较成功的是英国，看看英国的宪政史，英国人经过多少尝试，多少错误，多少改进，才达到现有的阶段？如果我们怕人民程度不够自由表示意见，让他们永远处“可使由之，不可使知之”的地位，他们也就永远停滞在那个地位，永远达不到我们的希望的水准。我们主张开放言论自由，让人民多借学习来培养成健全的政治道德。政治本身应该是一种教化而不只是一种统制。

最后一种顾虑是言论自由可能为奸伪利用来煽惑人心。在抗战时期我们不能不有这种顾虑，谁都承认。不过我们必须认清两点：第一，每个人对于他的言论负有责任，我们不能说他负不起

这责任就禁止他的言论。违背国家的言论在发言者负有法律上的责任，在国家有用法律制止和惩处的职权。我们不能因为自由言论可能被奸伪利用而生弊滋害，便叫非奸伪也不享受言论自由。其次，奸伪的言论能够煽惑人心，是由于人们看不出其中的荒谬，自由的言论应该把这种荒谬剖白出来。日出自然烟消，把民众塞在闷葫芦里反足以刺激不健康的好奇心，并且助长奸伪的气焰。我希望我们的国民大多数为善良公民，并且深信政府也决没有意思要时时刻刻用防备奸伪的心理来防备他们。

这是几种最值得检讨的顾虑，当然顾虑并不止于此，次要者可以略而不论。同时，我们也应该顾虑到言论没有合法的自由可能发生的危机。民治一个大前提，人人明了，我们不必再说，只就在实际上剥夺言论自由的几种大毛病说一说。

一、人民在国家里没有说话的地位，和国家的关系就不能亲切，对于国家的兴衰存亡也就不免漠视。要提高人民的政治兴趣，就必须奖励人民对于政府多研究，多讨论。

二、民族有民族的生机，生机都要借发泄才能发展。发泄就是活动，也就是创造。最显著的生机发泄是文艺创作，学术探讨与政治活动，这些都要从思想言论与行动两方面见出。一个民族能在思想言论与行动上活跃，就见出他们的蓬蓬勃勃的朝气。这股朝气是不应遏止的。

三、在专制时代，政府的首领须有诤臣诤友，上补袞阙，下宣民情；在民主时代，政府的首领就须以全国人民为诤臣诤友，就须听到人民的“诤言”。如果人民和政府隔膜，下情不能上达，在上者虽贤明亦难免受蒙蔽，在下者虽驯良亦难免心有怨望。这是爱护政府与爱护人民的人们都应该尽力免除的一个大患。“防民之口，甚于防川”，我们几千年来一个最宝贵的教训我们不应轻

易抛弃。一件事愈从多方面去看，愈易得到精确妥善的看法，从前人所谓“集思广益”。一个政府如果不能尽量利用全民的心思才力，只管自专自用，那就决不能为一个真正有力量的政府，它的措施也就决不能尽是为全民谋幸福。

四、人民如果不能自由说话，一切贪污腐败的情形便隐藏在黑暗中，便在黑暗中滋长蕃衍。法律制裁必须有舆论制裁作后盾，才能发生最大的效能。到了舆论失其制裁力的时候，法律本身就可以变成作奸犯科的工具，制裁更不用说了。宪政的要旨在法治。言论自由是以舆论制裁加强法律制裁，所以是实施宪政的必由之路。

关于这几点我们不能详说，也不用详说，人们都会明白这些道理，也都会在历史上找到实例来证明。我们希望于认清言论自由的重要性之后，各尽一份力量去争取它，爱护它，尽量发挥它的效能。

（载1944年4月9日重庆《大公报》）



## 知识的有机化

我们应该把自己的知识加以有机化，这就是说，要使它像一棵花，一只鸟或是一个人，成为一种活的东西。

一种活的小东西就是一种有机体，有机体有三个大特征：

第一，有机体的全体和部分融会贯通，有公同生命流注其中，彼此息息相关，牵其一即动其余。人体是最好的实例，每一器官，如呼吸循环消化等等，都自成一系统，各系统又组合成一大系统，掌生命所借以维持的各种机能。人体的健康的发展需要各系统都健旺，某一部分有病，其余各部分都要受影响。有机体在西文叫做organism，和“器官”organ与“组织”organisation同根，我们可以说，有机体能成为有机体，就因为各器官有组织。有组织才有条理，有生命。

第二，有机体的生长是化学的化合而非物理学的混合，是由于吸收融化而非由于堆砌。把破铜烂铁塞进口袋里去，尽管塞得多，铜仍然是铜，铁仍然是铁，丝毫不变本质。食料到了肚皮里去，如果也这样不变质，就决不能产生生命所借以维持的血液。食料要成血液，必须经过消化作用。所谓“消化”就是把本来不是自己的东西变成自己的，把异体变成本体。本体因吸收融化异体而扩大起来，这就是“生长”。

第三，每个有机体都有它所特有的个性，两个有生命的东西不能完全是一样。这是由于生长的出发点(得于遗传的)不同，可吸收的滋养料(得于环境的)不同，利用遗传与环境的组织力量也不同。因为自己的组织力也是生长的一个要素，所以有机体的生长不完全是被动的而同时是主动的，不完全是因袭的而同时是创造的。每一种有生命的东西都多少是它自己的造化主。

有机体的这三大特征也就是学问的特征。

第一，学问不是学问，如果它不是一种完整的生命，用普通话说来，如果它没有“组织”，不成“系统”。

其次，学问不是学问，如果它的生长不借消化而借堆砌，不能把异体变为己体，这就是说，不能把从外面吸收来的知识纳进原有的系统里去，新来的与原有的结成一个有生命的整体。

第三，学问不是学问，如果它在你心里完全和在我心里一样，没有个性。没有个性也没有生命，原因在没有经过自己的组织和创造。

一切学问的对象都不外是事物的关系条理。关系条理本来存在事物中间，因为繁复所以显得错乱，表面所呈现的常不是实际所含蕴的。我们的蒙昧就起于置身繁复的事物中，迷于表面的错乱而不能见出底蕴，眼花手乱，不知所措。学问——无论是科学，哲学、或是文艺——就在探求事物的内在的关系条理。这探求的企图不外是要回答“何”(what)“如何”(how)“为何”(why)三大类问题。回答“何”的问题要搜集事实和认清事实，回答“如何”的问题要由认清事实而形容事实，回答“为何”的问题要解释事实。这三种问题都解决了，事物就现出关系条理，在我们的心中就成立了一个完整的系统。比如说植物学，第一步要研究所搜集来的标本，第二步要分门别类，确定形态和发展上的特

性，第三步就要解释这些特性所由来，指出它们的前因后果。第三步工夫做到了，我们对于植物学才有一个完整的观念，对于植物的事实不但能认识，而且能了解。这种认识和了解在我们的心里就像一棵花的幼芽，有它的生命，有它的个性，可以顺有机体的原则逐渐生长。以后我们发现一个新标本，就可以隶属到某一门类里去，遇到一个新现象，就可以归纳到某一条原理里去，如果已有的门类和原理不能容，也可以另辟一门类，另立一原理。这就犹如幼芽吸收养料，化异体为己体，助长它的生长。一切知识的扩充都须遵照这个程序。

学问的生长是有机体的生长，必须有一个种子或幼芽做出发点，这种子或幼芽好比一块磁石，与他同气类的东西自然会附丽上去。联想是记忆的基本原则，所以知识也须攀亲结友。一种新来的知识好比一位新客走进一个社会，里面熟人愈多，关系愈复杂，牵涉愈广，他的地位也就愈稳固。如果他进去之后，不能同任何人发生关系，他就变成众所同弃的人，决不能久安其位，或是尽量发挥他的能力，有所作为。比如说，我丝毫不懂化学，只记得 $H_2O$ 化合成水一个孤零零的事实，它对于我就不能有什么意义，或是发生什么作用，就因为它不能和我所有的知识发生密切关系。孤零零的片段事实在脑里不易久住，纵使勉强把它记牢，也发生不了作用。我们日常所见所闻的事物不知其数，但是大半如云烟过眼，因为不能与心中已有知识系统发生关系，就不能被吸收融化，成为有生命的东西存在心理。许多人不明白这道理，做学问只求强记片段的事实，不能加以系统化或有机化，这种人，在学问上永不会成功。我尝看见学英文的人埋头读字典，把字典里的单字从头记到尾，每一个字他都记得，可是没有一个字他会用。这是一种最笨重的方法。他不知道字典里零星的单字是从活的语文

(话语和文章)中宰割下来的，失去了它们在活的语文中与其它字义的关系，也就失去了生命，在脑里也就不容易“活”。所以学外国文，与其记单字，不如记整句，记整句又不如记整段整篇，整句整段整篇是有生命的组织。学外国文如此，学其它一切学问也是如此。我们必须使所得的知识具有组织，有关系条理，有系统，有生命。

一个人的知识有了组织和生命，就必有个性。举一浅例来说，十个人同看一棵树，叫他们各写一文或作一画，十个人就会产生十样不同的作品。这就显得同一棵树在十人心中产生十样不同的印象。每个人所得印象各成为一种系统，一种有机体，各有它的个性。原因是各人的性情资禀学问不同，观念不同，吸收那棵树的形色情调来组织他的印象也就自然不同，正犹如两人同吃一样菜所生的效果不能完全相同是一样道理。知识必具有个性，才配说是“自己的”。假如你把一部书从头到尾如石块一样塞进脑里去，没有把它变成你自己的，你至多也只能和那部书的刻板文字或留声机片上的浪纹差不多，它不能影响你的生命，因为它在你脑里没有成为一种生命。凡是学问都不能完全是因袭的，它必须经过组织，就必须经过创造，这就是说，它必须有几分艺术性。

做学问第一件要事是把知识系统化，有机化，个性化。这种工作的程序大要有两种。姑拿绘画来打比。治一种学问就比画一幅画。画一幅画，我们可以先粗枝大叶地画一个轮廓，然后把口鼻眉目等节目一件一件地画起，画完了，轮廓自然现出。比如学历史，我们先学通史，把历史大势作一鸟瞰，然后再学断代史，政治史，经济史等等专史。这是由轮廓而节目。反之，我们也可以先学断代史，政治史，经济史等等，等到这些专史都明白了，我们对于历史全体也自然可以得到一个更精确的印象。这是由节目而轮廓。一般人都以为由通而专是正当的程序，其实不能通未必

能专，固是事实；不能专要想真能通，也是梦想。许多历史学者专从政治变迁着眼，对于文学哲学宗教艺术种种文化要素都很茫然，他们对于历史所得的轮廓决不能完密正确。

就事实说，在我们的学习中，这两种貌似相反的程序——由轮廓而节目，由节目而轮廓——常轮流并用。先画了轮廓，节目就不致泛滥无归宿，轮廓是纲，纲可以领目，犹如架屋竖柱，才可以上梁盖瓦。但是无节目的轮廓都不免粗疏空洞，填节目时往往会发现某一点不平衡，某一点不正确，须把它变动才能稳妥。节目填成的轮廓才是具体的明晰而正确的轮廓。做学问有如做文章，动笔时不能没有纲要，但是思想随机触动，新意思常涌现，原定的意思或露破绽，先后轻重的次第或须重新调整，到文章写成时全文所显出的纲要和原来拟定的往往有出入。文章不是机械而是自由生发的，学问也是如此。节目常在变迁，轮廓也就随之变迁，这并行的变迁就是学问的生长。到了最后，“表里精粗无不到，然后一旦豁然贯通”，学问才达到了成熟的境界。

心中已有的知识系统对于未知而相关的知识具有吸引力，通常所谓“兴趣”就是心中已有的知识萌芽遇到相关的知识而要去吸收它，和它发生联络。兴趣也可以说是“注意的方向”，我们常偏向某一方向注意，就由于那一个方向易引起兴趣，这就是说，那一方向的事物在我们的心里有至亲好友，进来时特别受欢迎，它们走的路（神经径）也是我走过的路，抵抗力较低。自己做诗的人爱看别人的诗，诗在他的脑里常活跃求同伴；做生意的人终日在打算盘，心里没有诗的种子，所以无吸收滋养的要求，对诗就毫不发生。兴趣这道理是很浅而易见的。做学问最要紧的是对于所学的东西发生兴趣，要有兴趣就必须在心里先下种子，已有的知识系统就是一种种子。但是这种种子是后天的，必



须有先天的好奇心或求知欲来鼓动它，它才活跃求生展。所谓“好奇”“求知”就是遇到有问题的东西，不甘蒙昧，要设法了解它。因此，已有的知识系统不能成为可生展的种子，除非它里面含着有许多问题。问题就是上文所说的“注意的方向”，或“兴趣的中心”。我们在上面曾说过，一切学问都不外要求解答“何”“如何”“为何”三大类问题。一种知识如果不是问题的回答就不能成为学问，问题得到回答，学问才算是“生长”了一点。我们说“知识的有机化”，其实也就是“知识的问题化”。我们做学问，一方面要使有问题的东西变为没有问题，一方面也要使好像没有问题的东西变为有问题。问题无穷，发现无穷，兴趣也就无穷。世间没有一种没有问题的学问，如果有一种学问到了真正没有问题时（这是难想象的）它就不能再生长，须枯竭以至于老死了。

这番话的用意是在说明无论学那一科学问，心中必须悬若干问题，问题才真正是学问生长的萌芽。有了问题就有了兴趣，下工夫也就有了目的，不至于泛滥无归宿。比如说，我心中有“个性是否全由于遗传和环境两种影响？”这个问题，我无论是看生物学，心理学，史学或哲学的书籍，就时时留心替这问题搜集事实，搜集前人的学说，以备自求答案。我们看的许多零零碎碎的东西就可以借这问题联络贯串起来，成为一种系统。这只是一例，一个人同时自然可以在心中悬许多问题，问题与问题之间往往有联络贯串。

心中有了问题，往往须悬得很久，才可以找到一个答案。在设问题与得答案两起迄点之间，我们须做许多工作如看书，实地观察，做实验，思索，设假定的答案等等。我们记忆有限，不能把所得的有关的知识全装在脑子里，就必须做笔记卡片，做笔记卡片时我们就已经在做整理的工作，因为笔记卡片不是垃圾箱，把所拾

得的东西混在一起装进去，它必须有问题，有条理，如同动植矿物的标本室一样。

做研究工作的人必须养成记笔记做卡片的习惯。我个人虽曾经几次试过这个方法，可是没有恒心，没有能把它养成习惯，至今还引以憾。但是我另有一个习惯，就是常做文章。看过一部书，我喜欢就那部书做篇文章；研究一个问题，我喜欢就那问题做篇文章；心里偶然想到一点道理，也就马上把它写出。我发见这是整理知识与整理思想的最好方法。比如看一部书，自以为懂了，可是到要拿笔撮要或加批评时，就会发见对于那部书的知识还是模糊隐约，对于那部书的见解还是不甚公平正确，一提笔写，就逼得你把它看仔细一点，认清楚一点。还不仅如此，我生性善忘，今天看的书明天就会杳无踪影，我就写一篇文章，加一番整理，才能把它变成自己的，也才能把它记得牢固一点。再比如思索一个问题，尽管四面八方俱到，而思想总是游离不定的，条理层次不很谨严的，等到把它写下来，才会发见原来以为说得通的话说不通，原来似乎相融洽的见解实在冲突，原来像是井井有条的思路实在还很紊乱错杂，总之，破绽百出。破绽在心里常被幻觉迷惑住了，写在纸上就瞒过自己瞒不过别人，我们必须费比较谨慎的思考与衡量，并且也必须把所有的意思加以选择，整理，安排成为一种有生命的有机体。我已养成一种习惯：知识要借写作才能明确化，思想要借写作才能谨严化，知识和思想都要借写作才能系统化，有机化。

我也是从写作的经验中才认出学问必是一种有机体。在匆忙中把这一点意思写出，不知道把这道理说清楚没有。如果初学者明了这一点意思，这对于他们也许有若干帮助。

（载《中学生杂志》第57期，1944年5月）

## 回忆二十五年前的香港大学

看过《伊利亚随笔集》的人看到这个题目，请不要联想到兰姆的《三十五年前的基督慈幼学校》那篇文章<sup>①</sup>。我没有野心要模拟那种不可模似的隽永风格。同学们要出一个刊物，专为同学们自己看，把对于母校的留恋和同学间的友谊在心里重温一遍，这也是一种乐趣。我的意思也不过趁便闲谈旧事，聊应通信，和许多分散在天涯海角的朋友们至少可以在心灵上多一次会晤。写得好坏，那是无关重要的。

第一次欧战刚刚完结，教育部在几个高等师范学校里选送了二十名学生到香港大学去学教育，我是其中之一。当时政府在北京，我们二十人虽有许多不同的省籍，在学校里却通被称为“北京学生”。“北京学生”在学校里要算一景。在洋气十足的环境中，我们带来了十足的师范生的寒酸气。人们看到我们有些异样，我们看人们也有些异样。但是大的摩擦却没有。学会容忍“异样”的人就受了一种教育，不能容忍“异样”的人见了“异样”增加了自尊感，不能受“异样”同化的人见了“异样”，也增加了对于人世的新奇感。所以港大同学虽有四百余人，因为各

---

<sup>①</sup> Charles Lamb: Essays of Elia: Christ Hospital 35 Years Ago

种人都有，色调很不单纯，生活相当有趣。

我很懊悔，这有趣的生活我当时未能尽量享受。“北京学生”大抵是化外之民，而我尤其是像在鼓里过日子，一般同学的多方面的活动我有时连作壁上观的兴致也没有。当时香港的足球网球都很负盛名，这生来与我无缘。近海便于海浴，我去试了二三次，喝了几口咸水，被水母咬痛了几回，以后就不敢再去问津了。学校里演说辩论会很多，我不会说话，只坐着望旁人开口。当时学校里初收容女生，全校只有何东爵士的两个女儿欧文小姐和伊琳小姐两人，都和我同班，我是若无其事，至少我不会把她们当女子看待。广东话我不会说，广东菜我没有钱去吃，外国棋我不会下，连台球我也不会打。同学们试想一下，有了这一段自供，我的香港大学生的资格不就很有问题了么？

读书我也不行。从高等师范国文系来的英文自然比不上好些生来就只说英文的同学。记得有一次作文，里面说到坐人力车和骑马都不是很公平的事，被一位军官兼讲师的先生痛骂了一场。有一夜生了病，第二天早晨浮斯特教授用当时很称新奇的方法测验智力，结果我是全班中倒数第一，其低能可想而知。但是我在学校里和朱跌苍和高觉敷有three wise men的诨号。wise men（哲人）自然是queer fish（怪物）的较好听的代名词。当时的同学大约还记得香港植物园的一件值得注意的事，常见三位老者，坐在一条凳上晒太阳，度他们悠闲的岁月。朱高两人和我形影相伴，容易使同学们联想到那三位老者，于是只有那三位老者可以当的尊号就落到我们三位“北京学生”的头上了。

我们三人高矮差不多，寒酸差不多，性情兴趣却并不相同，往来特别亲密的缘故是同是“北京学生”，同住梅舍(May Hall)，而又同有午后散步的习惯。午后向来课少，我们一有闲空，便沿

着梅舍从小径经过莫理孙舍(Morrison Hall)向山上走，绕几个弯，不到一小时就可以爬上山顶。在山顶上望一望海，吸一口清气，对于我成了一种瘾，除掉夏初梅雨天气外，香港老是天朗气清，在山顶上一望，蔚蓝的晴空笼照着蔚蓝的海水，无数远远近近的小岛屿上耸立着青葱的树林，红色白色的房屋，在眼底铺成一幅幅五光十彩的图案。霎时间把脑袋里一些重载卸下，做一个“空空如也”的原始人，然后再循另一条小径下山，略有倦意，坐下来吃一顿相当丰盛的晚餐。香港大学生的生活最使我留恋的就是这一点。写到这里，我鼻孔里还嗅得着太平山顶晴空中海风送来的那一股清气。

我瞑目一想，许多旧面目都涌现到面前。终年坐在房里用功，虔诚的天主教徒郭开文，终年只在休息室里打棒球下棋，我忘记了姓名只记得译号的“棋博士”，最大的野心在娶一个有钱的寡妇的姚医生，足球领队的黄天锡，辩论会里声音嚷得最高的非洲人，眯眼的日本人，我们送你一大堆绰号的四川人Mr Collins<sup>①</sup>，一天喝四壶开水的“常识博士”，我们“北京学生”让你领头，跟着你像一群小鸡跟着母鸡去和舍监打交涉的Tse Foo(朱复)，梅舍的露着金牙齿微笑的No One(宿舍里的斋夫头目)……朋友们，我还记得你们，你们每一个人都曾经做过我开心时拿来玩味的资料，于今让我和你们每一个人隔着虚空握一握手！

老师们，你们的印象更清晰。在教室里不丢雪茄的老校长爱理阿特爵士，我等待了四年听你在课堂指导书里宣布要讲的中国伦理哲学，你至今还没有讲，尽管你关于“佛学”的巨著曾引起我的敬仰。还有天气好你就来，天气坏你就回英国，像候鸟似的庞孙倍芬先生，你教我们默写和作文，把每一个错字都写在黑板

---

① Collins：英国女小说家简·奥斯丁的《傲慢与偏见》中一个可笑的角色。



上来讲一遍，我至今还记得你的仁慈和忍耐。工科教授勃朗先生，你不教我的课，也待我好，我记得你有规律的生活，我到苏格兰，你还差过你的朋友一位比利时小姐来看我，你托她带给我的那封长信我至今似乎还没有回。提起信，我这不成器的老欠信债的学生，你，辛博森教授，更有理由可以责备我。但是我的心坎里还深深映着你的影子。你是梅舍的舍监，英国文学教授，我的精神上的乳母。我跟你学英诗，第一次读的是《古舟子咏》，我自己看第一遍时，那位老水手射死海鸟的故事是多么干燥无味而且离奇可笑，可是经过你指点以后，它的音节和意象是多么美妙，前后穿插安排是多么妥贴！一个艺术家才能把一个平凡的世界点染成为一个美妙的世界，一个有教书艺术的教授才能揭开表面平凡的世界，让蕴藏着美妙的世界呈现出来。你对于我曾造成这么一种奇迹。我后来进过你进过的学校——爱丁堡大学——就因为我佩服你。可是有一件事我忘记告诉你，你介绍我去见你太太的哥哥，那位蓝敦大律师，承他很客气，再三嘱咐我说：“你如果在法律上碰着麻烦，请到我这里来，我一定帮助你”，我以后并没有再去麻烦他。

最后，我应该特别提起你，奥穆先生，你种下了我爱好哲学的种子。你至今对于我还是一个疑谜。牛津大学古典科的毕业生，香港法院的审判长，后来你回了英国，据郭秉和告诉我，放下了独身的哲学，结了婚，当了牧师。你的职业始终对于你是不伦不类。你是雅典时代的一个自由思想者，落在商业化的大英帝国，还缅想柏拉图、亚理斯多德在学园里从容讲学论道的那种生活，我相信你有一种无可告语的寂寞。你在学校里讲课不领薪水，因为教书拿钱是苏格拉底所鄙弃的。你教的是伦理学，你坚持要我们读亚理斯多德，我们瞧不起那些古董，要求一种简赅明瞭的美

国教科书。你下课时，我们跟在你后面骂你，虽是隔着一些路，却有意“使之闻之”，你摆起跛腿，偏着头，若无其事地带着微笑向前走。校里没有希腊文的课程，你苦劝我到你家里去跟你学，用汽车带我去你家学，我学了几回终于不告而退。这两件事我于今想起，面孔还要发烧。可是我可以告诉你，由于你的启发，这二十多年来我时常在希腊文艺与哲学中吸取新鲜的源泉来支持生命。我也会学你，想尽我一点微薄的力量，设法使我的学生们珍视精神的价值。可是我教了十年的诗，还没有碰见一个人真正在诗里找到一个安顿身心的世界，最难除的是腓力斯人（庸俗市民）的根性。我很惭愧我的无能，我也开始了解到你当时的寂寞。写到这里，我不免有些感伤，不想再写下去，许多师友的面孔让我留在脑里慢慢玩味吧！香港大学，我的慈母，你呢，于今你所哺的子女都星散了，你那山峰的半腰，像一个没有鸟儿的空巢（当时香港被日本人占领了），你凭视海水嗅到腥臭，你也一定有难言的寂寞！什么时候我们这一群儿女可以回巢，来一次大团聚呢？让我们每一个人遥祝你早日恢复健康与自由！

四十三年春天嘉定武汉大学

（载《文学创刊》第3卷第1期，1944年5月）

## 附录

### 《近代英美散文选》序<sup>①</sup>

本书编者的意图是把哈代以来的最佳英文散文作品辑成一册，使大中学生用起来方便。在很有限的篇幅所许可的范围内，我们尽量多选一些，照顾到学生们的不同趣味。因此中学高年级和大学一、二年级的教师都可以选用本书为课本。在每篇选文之后，我们都简明地介绍了作者的生平，并对选文作一些注释。选文是按照写作年代的先后排列的，但是实际阅读的次序却不妨根据师生的爱好而有所变更。

国立武汉大学英文系1940级毕业同学叶卓安 Joan Yeh 小姐仔细校阅过本书的清样，谨此致谢。

---

① 《近代英美散文选》，朱光潜与方璧戴镭铃合编，1944年8月开明书店印行。  
序原为英文，由朱陈译成中文。——编者。

# 教育的质与量

## ——战后高等教育问题之一

战后有許多建设问题都需要我们早作未雨绸缪之计，教育是其之一。瞻望未来，不能不回顾已往。我们已往的教育算不算成功呢？这问题似无庸深辩。目前的学风和学术水准都不能满人望，虽然这些年来我们耗费了大量的人力和物力，所造就的人才近不能应抗战的急需，远不能莫建国的大本，多数学校似已成为无所归依的教员和学生们的收容所。这种情形不能归咎于某一方面，凡属国民谁都应负一份责任。咨嗟愤慨固无济于事，讳疾忌医尤其是危险。现状有许多不合理处，我们必须坦白承认；战后我们必须动员全国教育家，集思广益，逐渐加以大刀阔斧的改革。教育不能合理化，人的素质不改良，一切建设的基础以至于民主政治恐怕都筑在流沙上面。本人在几个国立大学里任教供职多年，心力俱瘁而无补毫末，在山穷水尽之中仍不免存着柳暗花明的希望，现在姑就实际经验中所深切感到的提出一些关于改革高等教育的意见。问题很严重，有良心的人不能缄默，我希望大家多费一点心思来仔细商榷。

首先我要提出的是一个基本原则问题，就是在目前我们设计高等教育的改革，应重量还是重质？这几年的趋势无疑地是重

量，我们的疆域过半沦陷，在沦陷区的青年大半无法出来受高等教育，在后方的青年又有一部分分配于抗战服务工作，以常理推测，中等以上学校应该比战前减少，而事实上不但没有减少，反而增加得很多，战前的学校大半依然存在，战时常不断地在增加新校，据说总数已达三百所左右。在表面上高等学校的剧增似可表示高等教育的猛进，值得我们自豪。教育当局在这方面自然煞费苦心，也值得我们感谢。但是我们平心静气地问一问：在目前靠近三百所的中等以上学校中，哪一所够得上最低水准？师资如何？教学效率如何？训导成效如何？毕业生有百分之几成为社会上健全的干部人员，站在自己的岗位上在品格和学识技能两方面都能胜任无愧？拿我们的大学和专门学校与欧美的相比，我们有哪一项真正比上人家？这些问题无须回答，但是不能不提醒我们反省。事实很显然：我们目前的人力和财力都极有限，学生的资质和程度可受高等教育的也极有限。但是高等学校的增设却未尝顾到这简单的事实，于是只够分配于二三十个学校的经费，设备，教授和学生要拿来分配于二三百个学校里去。经费和设备不够，不够也还是要办，除因陋就简敷衍了事以外还有什么其他办法？教授不够分配，课程却还要依规定标准，除拉资历和学力都不够的人来滥竽充数以外还有什么其他办法？学生不够分配，每院系总得有人点缀，除降低标准滥招足额以外还有什么其他办法？教员的素质本来不佳，因为待遇是不合理的微薄，每人须劳心于柴米油盐琐事，研究既说不上，教学自然也就马虎；学生程度不齐，因为生活无法维持，不得不兼事找钱，住学校等于住旅馆，苟图应付考试，混得一纸文凭就算了事大吉。在这种情形之下，我们还谈到什么高等教育？

这种有名无实的高等教育所生的影响不仅是消极的，学风的



腐败决不限于学校本身，必流毒于整个国家社会。政府各机关各阶层的干部人员大半是学校出身，一般学生在学校里既没有顾到品格的修养，又没有学得一套真正够用的学识技能，到毕业做事，就不能凭真正的本领去打出一个局面，只得夤缘幸进，结党营私，以图个人的安富尊荣，把社会所已有的恶习惯一齐吸收进来，而且变本加厉，推波助澜，使恶势力一天深似一天，一代坏似一代。在治平的国度里，健全的学校教育产生了健全的社会风气，而健全的社会风气又回光返照，强化健全的学校教育，彼此相得益彰。在紊乱的国度里，学校教育与社会风气的关系，恰与此相反，彼此以坏影响交相推移，以至于积重难返，这种原则在我国历史上随时可以觅得例证。我国社会向来尊重士大夫，从他们的言论风采中探取是非喜恶的标准。到了士大夫自己丧失了他们的尊严，社会上就无所谓是非善恶的标准，可以横行无忌惮了。这是不是目前的情形？让有良心的人给一声回答！

替粗制滥造的教育辩护者说：目前建设开始，各部门都需要大量的干部人员，所以不能不采取大量生产的方式。这需要谁也不能否认，但是这里我们也应该打一打算盘，力量本来有限，我们不应该浪费。一百个懦夫打不过一个勇士，一千个愚笨的工人抵不上一个有学识经验的工程师。一个工程师的高明的设计有时可以节省几千几万工人的气力，一个政治家的错误的措施也可以贻无数人以无穷的祸害。我们所需要的不是一知半解动辄误事的人，而是一个抵得千百个的真正能做事的人。我们不仅需要凡事都有人去办，尤其需要凡做事的人都有能力把事做好。事做得不好，有时比不做还更坏。从成都坐汽车到重庆，有时比提起双脚走还更慢，这是显而易见的，目前许多其他事业何尝不如此？我们的大学和专门学校里不是每科都有？每年不都有成千成万的毕

业生出去分散到各部门去做事？试问哪一种事真正做好呢？每遇困难问题，我们还要请教外国顾问，难道我们就不能培养与外国顾问有同样能力的人才？我以为我们目前培养人才，必须取精兵主义，有一个就是一个，与其费力量去培养一千个不中用的人，不如集中力量去培养十个二十个真正中用的人。这样的办，效率可以来得更大。

粗制滥造的教育决难讲到效率，姑举教育本身为例。目前办大学的人看到学生程度低劣，多归咎于中学办理不善，说学生在中学里就没有把根基打好，到了大学无从说深造。办中学的人看到教学效能差，也多归咎于大学，说大学没有造就出优良的师资，学生没有好模范。这都是事实。中学素质坏，大学收不到好学生；大学素质坏，中学请不到好先生。这是一种“恶性循环”。要免除它，我们必须提高大学的素质，大学的素质提高，中学的素质也自然提高，而大学的基础也就因之愈加稳固。

替粗制滥造的教育辩护者又说：好的要从坏的中间选出，学校办多了，互相砥砺竞争，坏的自然逐渐变成好的。这种见解在我们看来也似是而非。头一层，坏学校的存在并非好学校的必要条件；如果学校本来就有法办好，多办坏学校只是精力的浪费，我们的人力和财力的限制不容许有这种浪费。其次，好学校如果多于坏学校，好的势力占胜；坏学校多于好学校，坏的势力占胜。俗话说得好，“相习成风”。像目前情形，坏学校多于好学校是无意义的，所以占胜的成为风气的不是好学校而是坏学校，所成的风气也只是坏风气而不是好风气。我们以为要改革这种弊病，必须绝对地不办坏学校，以能办二三百个学校的力量去办二三十个学校；要求它们绝对地好。这样做下去，好的学风形成了，再逐渐多办学校，才没有流弊，因为有了榜样在那里，好坏就有

一种尺度，成败没有侥幸，办学校者也就不能敷衍，久而久之，好的学校自然逐渐增多。我们也并非轻视量，不过我们以为质的提高必先于量的提高，先量后质有危险，先质后量则绝无危险。

因此，我们提议在战后必须把现存的中等以上的学校大加裁并。高等教育原是人才教育而不是普及教育，本不以多为贵。像目前一个城市里有靠近十所的大学，这是最不合理的。旁的不说，单就经济原则来说，这简直是浪费。这十所左右的大学系别大致相同，有些系在每一校里不过每班有三五个学生，而设备和教员人数却不以学生人数少而减少。如果十校的同一系合成一系，将设备加以扩充，教授加以精选，收效岂不比原来分散在十校的大十倍？目前后方大学过多，是因为沦陷区域的学校多已迁到后方，自是战时的特殊情形。在战后这种情形就绝对不应继续存在。就大学来说，我以为在我国最近时期以内最多不宜超过十所左右。北平、南京、武汉、广州、成都、西安、兰州、沈阳、桂林、昆明十大重镇每有一所就很够了。这十所大学如果办得完善，其他所谓“省立大学”目前就无存在理由。至于专科学校可以应地方急需而设立，又当别论。

从前章行严先生长教育部时有意把北平八院校合并为一大学，当时教育界人士群起反对，我个人却非常同情章氏的主张。当时反对的人大半持门户之见，主要的动机是各校要保持各校的特殊人事系统，合并就等于吞并，吞并就等于甲派的势力压倒乙派的势力。干脆地说，这是地盘主义。我也明知在中国合理的计划向来抵不过人事的困难，我所提的办法无论如何合理，在人事上必定遭遇许多阻碍。但是我们所谓“人事”大半是恶势力恶影响的别名。如果我们战后教育仍旧迁就“人事”，则一切国事怕就要仍旧坏于“人事”的迁就，教育改革也自然无从谈起。能否

打破“人事”的阻碍，是我国能否变成现代国家的试金石，我们姑且看着吧。无论“人事”如何，我们总不能不朝好的方面希望，不能不朝好的方面努力！

（载《华声半月刊》第1卷第2期，1944年11月）

## 题刘永济《惊燕集》

婉约似清真，明快似东坡，冷峭似白石，洗净铅华，深秀在骨，是犹永嘉之未闻正始之音也。

（1944年）



# 论直觉与表现答难

——给梁宗岱先生

宗岱兄：

在复旦学报第一期里看到你的“试论直觉与表现”一篇长文，我很欢喜，一则从这里可以看到这些年来你对于文艺还是那样努力，一则这一篇散文在你的著作中是比较成熟的。我也很高兴在这篇文章里发见你的一些老脾气——站在穿衣镜前顾盼自豪，舍不得走开，像希腊神话中的纳西司。故人故态，在一个老友的心目中总是可爱的。你提到我的论表现的文章，以为我“把持不住自己的思想”，指出几点你看来是“罅隙”的地方。一个忠实的思想者没有不肯虚心接受批评的，何况是从一位老友来的？我很细心地把你批评克罗齐和批评我的论点衡量了一番，不能不惋惜你如果把克罗齐的美学著作和我的《文艺心理学》真正读完而且了解的话，也许节省了你的许多笔墨，当然也就省得我花工夫写这封信。我碰见不把一部书读完而且读懂就轻下批评的人已不只一次，我是照例报以缄默——时间是最不含糊的判决是非者——可是对于你，一位我所钦佩的且愈打愈成交的老友，我不能不回答。

你说我“把克罗齐的直觉即表现说签为己有，把它拿作自己

的文艺心理学的基本原则”。我能想象到在下“签为己有”四字时，你心里在赞赏你自己的俏皮。朋友，你没有看到我在《文艺心理学》里“作者自白”一篇序文里坦白地叙述我从尾随克罗齐到怀疑克罗齐的经过？你没有看过原书第十一章我对于“克罗齐派美学的批评”？学问是天下公物，思想非无中生有；我不曾看过一部书，里面的思想全是作者的独出心裁而丝毫不受前人影响的。传统是改造的基础，克罗齐的学说也并非突如其来的，他自己很坦白地承认他继承维柯(Vico)和德·桑克提斯(De Sanctis)，其实欧洲美学思想主潮，从柏拉图到康德叔本，华都是趋向克罗齐所走的那一条路——形象主义。我是一个整理阐发者，从来没有说《文艺心理学》是我的独创，却从来也没有援引一家学说而不申明来源。你下“签为己有”的字样，意思自然是说“剽窃”。原恕一个爱护你的老朋友用极诚恳的态度责备你一句：这在做人方面是缺乏诚实，在思想方面是缺乏谨严与控制！

这是态度问题。现在我顺次答复你的责难。

头一点，你说：“在他那对于克氏学说的不断的发挥和阐释里似乎有一个极原始的罅隙：他常把思想与文字的关系来说明‘直觉即表现’，而忘记了克氏在他的《美学》一书里开宗明义就很合理地把知识分为‘直觉的’与‘概念的’，艺术是前者的产物而思想是后者的产物。”

我回答：你误解了克罗齐，不妨再把原书细看一遍。他虽把知识分为“直觉的”与“概念的”，虽主张艺术是前者的产物，却不曾说过(一)直觉不能产生思想，(二)艺术绝对用不着思想。思想往往经过直觉的阶段，一个哲学家或科学家探讨真理，一个艺术家追求完美形相，都须经过一番意匠经营，分析整理，优游涵泳，“表里精粗无不到，然后一旦豁然贯通”，于是心领神

会，怡然自乐。在“表里精粗无不到”的探索阶段，他在审视关系条理，他所用的是克氏所谓“概念的”或“名理的”活动；在突然发现一条新思路呈现时，在“一旦豁然贯通”时，他就进入“直觉”。直觉是最聚精会神的心理状态，那时心灵专注于一个完整对象（无论是哲学，科学，宗教或艺术的启悟），而不旁迁他涉。专就艺术来说，一个作品在意匠经营之后，必须达到“一旦豁然贯通”，“心灵综合作用”产生了完整的形相，那才成其为艺术。这就是克氏所说的“艺术即直觉，即表现”的意思。“直觉”着重“心灵综合作用”，“表现”着重“完整形相”。这里面并没有艺术不用概念思想的意思。他说得很明白：“概念不能离直觉，正犹如直觉本身不能离印象原料”（原书22页），“融会在直觉里面的概念已不复是概念，因为它们已失去独立与自主”（原书2页）。这就是说，在艺术里，概念须融会于直觉，为完整形相。

从这番话看，克罗齐所谓“直觉”和“艺术”比一般人所了解的都较宽广。他说他“拿艺术作品做直觉知识的实例，把直觉的特性付给它们”（原书12页），可见得艺术以外还可有直觉。他说，“每一个科学作品也是一个艺术作品”（原书25页），这是因为同样用直觉的缘故。他尤其强调地说明语言就是表现也就是艺术，“语言哲学和艺术哲学根本是一回事”，他的《美学》的另一名称是《普通语言学》（General Linguistic）。你再看看他的“序文”和“结论”，就会明白这中间的道理。看明白了以后，请再平心静气地自问：我常把思想与文字的关系来说明“直觉即表现”，是否真是“一个原始的罅隙”！

我拿思想与语文的关系来说明直觉即表现，还另有一个原因：在各种艺术之中，我打交涉最多而了解比较清楚的是文学——

“在我卑微的限度内”，也许和你是一样，我也练习写点文章，甚至于有时胡诌几首旧诗，不过我不敢冒然拿出来献丑。文学——尽管你相信不相信，——是思想与语文的事情，情感也还是要经过思想洗炼安排，才能表现于文学。我拿思想与语文的关系来说明直觉与表现，这是我的谨慎。请问：这有什么不可以呢？你这洋洋数万言的大文在说什么呢？不也正是拿思想与语文的关系来说明直觉是不是表现么？

其次，你不承认我所说的“改了一个字同时也就改变了意境”，并且挑剔我所举的一个实例——王介甫把“春风又到江南岸”一句诗中的“到”字展转改为“过”，“入”，“满”诸字，到最后定为“绿”字。我举这例的用意是在说明言意一致，王介甫“并非想到‘绿’字的意境而下一‘过’字，后来发现它不恰当，于是再换上‘绿’字”。“过”与“绿”不只是在语言上不同，在意境上也不同，改了语言同时也改了意境。你说我“这说法除着犯上面所指出的混淆‘概念’和‘直觉’的错误之外，还有一个极大的毛病：就是把艺术或艺术的意境看得太支离破碎了”。我不懂得你所谓混淆“概念”和“直觉”，在我所举的那个例子中，那个是“概念”？那个是“直觉”？它们怎样被我混淆了？比如想到“绿”字的境界时，突然见到那个形相，即有一顷刻的直觉，判断它比“过”字的境界较好而决定用它，即有概念或名理的思想活动，难道你以为克罗齐说艺术是直觉的产物，就完全用不着概念思考吗？你不承认“春风又到江南岸”是一种意境，而“春风又绿江南岸”是另一种意境？你说经过这种更改，“整个意境在本质上并不因此而改变”？我说它改变了，正因为艺术是有机体，有它的整一性，全体与部分息息相关，改变某一部分即牵动其余；而你说一个艺术作品，某一部分虽然更动了“而整个意境

在本质上并不因此而改变”，那末，部分与全体即没有所谓“有机的”关系。请问：“把艺术的意境看得太支离破碎”的是我还是你呢？同时，你举你自己的词句——“立尽斜晖帆片片”——说它能“领起整个意境，与其他诗句密切到成为一个不可分离的有机体”？而你又说部分的改变后，“整个意境在本质上并不因此而改变”，请问：什么才是“不可分离的有机体”？你“把持住你自己的思想”没有？

第三，你问：“究竟直觉是否即表现呢？是否没有表现即没有直觉呢”！这倒是两个值得问的中心问题。关于前一个问题，你尽了你的修辞学的能事，浩浩荡荡地说了“在大自然的明媚或庄严的景象之前……我们心头所起的亲密的浩瀚的回响，模糊而强烈的感触……是否因为找不到适当的字句或形式宣泄出来便不存在呢”？一大套话。我在欣赏你的修辞时，几乎忘记了问你：这一大套话是否证明直觉不就是表现？我很干脆地告诉你：你所说的“回响”与“感触”的“存在”，谁也不否认，但是它们虽“强烈”而“模糊”，没有从自我享受移到自我观照，没有经过“心灵综合作用”赋予以完整形相，就是没有成为“直觉”，自然也就没有达到“表现”，没有成为“艺术”，世间有许多人在你所说的“回响”与“感触”的圈子里翻筋斗，幻想自己是诗人或艺术家，那是另外一回事。

关于第二个问题，你引我的“文艺都以有限寓无限，都只能用可以凝定于语言文字的来暗示其余”一段话而发这么一个疑问：“是否只有凝定于语言文字的部分才算直觉，而那被暗示的其余部分不算呢？或者，如果这没有表现出来的‘其余’可算直觉一部分，为什么那还未找到表现的全部情感或内在生活便不能算甚或不存在呢”？我回答：那“被暗示的其余部分”有两种可



能；有的是经过作者的意识，但是在“心灵综合作用”发生时，就是在直觉完整形相时，作者的艺术敏感告诉他这不必和盘托出，已经选择安排的那一个完整形相可以暗示它，这就是说，可以表现它。举个实例来说，杜甫《登慈恩寺塔》的后半从“回首叫虞舜”句起，在表面上虽只是说王母和周穆王宴瑶池的事，实际上是感叹唐明皇和杨贵妃的荒淫误国。杜甫并没有把胸中感慨直接说出，而借瑶池宴那一番话来暗示它。他的感慨契合到适当的意象，即是经过直觉，也即是得到表现。这是一个可能。另一个可能是那“被暗示的其余部分”并不曾进到作者的意识，那就没有经过直觉。在创作时他并不曾有意要把它表现出来，可是事后他自己或旁人来读那成就的作品，有时曾发见作者原来不但没有想过而且没有料到的意蕴，在这个时候，他（无论是作者自己或是旁人）必须有一种新的直觉，直觉到从前所未直觉到的那种意蕴，否则他不能知道那种意蕴的存在，也就无理由说它存在。因为这个道理，欣赏就是再度创造，艺术作品不是一种死板的土块，任人俯拾即是，它经过不断的欣赏，就经过不断的创造；见多见少，随各个读者的性格与经验修养而定。它是永远生长的，无限的，不朽的。说明白这个道理，你也许会看出你的问题不成为问题，那“被暗示的其余部分”如果在创作时未经直觉，后来也必须经过直觉才有所表现，才在新的完整形相中呈现，所以，“直觉即表现”一个基本原则并不因此而动摇。至于“为什么还未找到表现的全部情感或内在生活便不能算直觉甚或不存在呢”？一个问题已经在上文回答过，就是谁也不否认它们存在，但是诸凡存在的东西不一定都得到艺术的表现或直觉。就拿你所引的米开朗琪罗的两句诗来说明：

大艺术家任何的构想，

无论那块云石都藏有。

你的解释是“一个大艺术家看见了一块云石，便从云石的固结的黑暗看见一座轮廓分明的雕像”。依我看，这里还可能有另一个意义，就是说，大艺术家所运用的材料是一般人都遇得着的，无论那块云石都可以雕成像，但是须有大艺术家的构想，否则那块云石终于是顽石。你所问的那些“还未找到表现的全部情感或内在生活”就是那块顽石，而你问这些“便不能算直觉吗”？请想一想，你这问题不是有点可笑吗？并且，你引了许多你自己的诗词，发了许多议论，为的是什么呢？是否要驳倒“直觉即表现”说？（依我看，你至少在开始写这篇文章时存着这么一个念头。）可是你愈往下写，愈忘记本旨，结果仿佛要证明或辩护“直觉即表现”说。你在谈灵感时说：“艺术家的想象在这纷乱和混茫的紧张达到最高度的时候……借了‘形式的感觉’，隐约地但强烈地预感或辨认出……一个完整的意象或境界之诞生”，但在这话前面你插了一句：这些“在一般人心里只能产生一团纷乱，一片混茫”。但这话丝毫不错，和克罗齐的，和我的，基本主张完全一致，不过和你前面问“还未找到表现的全部情感或内在生活能否算直觉”那一套话不有一点自相矛盾吗？你又说：“直觉与表现简直是同一个动作”（你的原文，我没有更动一字）。对呀！然则你在争辩的是什么呢？

此外，你批评“直觉即表现”说忽视传达，你所提出来的理由并没有那一点我在《文艺心理学》第十一章批评克罗齐的学说中不曾说过。如果你批评我的《文艺心理学》而并没有读过那一章，虽则稍欠谨慎，我还可以因这种偶合和你互相庆贺：“英雄所见，大抵略同”！

最后你谈诗和散文的分别，把它说得那样斩钉截铁，说散文

是分析的，理智的，不表情的；在文字的颜色，声音，意义三个原素中，散文毫不用“颜色”，“声音是附庸”，“意义则唯我独尊”。我想到姚姬传的“文章之精妙不出字句声色之间，舍此便无可窥寻”一段话；同时，我也想到你对于文学那样具有敏感的人（在这上面我一向钦佩你）居然认声色在散文中为无足轻重，我颇疑心你写那一套话时，没有把眼睛钉在许多你所爱好的散文作品上面，或是我向来的钦佩不免有点盲目。正在一种不安的情绪中徘徊时，我又看到你的附注说：“我自己的散文就最喜欢流连于这两不管的地带而为朱光潜先生所最不赞同的”。于此我有两点要说。一，你附注的一段话否认诗和散文有绝对的分别，承认有所谓“两不管地带”，这是我素来的看法，在《诗论》的“诗与散文”里说得很明白，但是你这套话和在上文辨别诗和散文时那一套话是否自相矛盾？二，我如果对于你的散文偶尔表示责备贤者的话（除非当着你的面说过，我想不起我曾经在任何地方形诸笔墨），那并非因为你“流连于两不管的地带”，而是你的高华的词藻（或者说声色）背面掩饰了不少的没有洗炼过的不真实的思想与情感。就拿你这一篇文章来说，我初读第一遍时，你那几经锤炼的字句——颜色与声音——给我很大的喜悦，我暗地惊讶“士别三日，当刮目相看”！可是我读第二遍后把你的思想线索一推敲，发现许多矛盾松懈，和不谨严，我就不免疑问像这种表里不一致的散文是否算得上品；同时，我也有“几乎被瞒过”的那么一种不快的感觉。

“惟善人为能受尽言”，我这番话是一位老朋友以最诚恳的心肠向你说的，听起来也许不很入耳，但是我希望它可以产生良好的结果。

光潜 一月三十日嘉定

（载《文艺先锋》第七卷第1期，1945年7月）

## 研究诗歌的方法

古希腊文中没有字相当于“文学”，希腊人眼中只有“诗”，“诗”就等于近代所谓“文学”。配乐歌唱的短章叫做诗，长篇叙事颇类似近代小说的作品，像荷马所作的，还是叫做诗（“史诗”），在台上表演的描写人物行动的戏，也还是叫做诗（剧诗）。亚理斯多德的《诗学》所讨论的就是文艺上一般问题。这并不仅是因为在历史上韵文比散文早起，实在是因为诗是文学的精华，真正文学都必有诗的特质。近代美学家颇有人主张把一切纯文学都看成诗，只承认“诗与非诗”的分别，不承认“诗与散文”的分别。我们一般人都依习惯把文学分成若干种类，诗是一种，小说，戏剧，小品文等等又各是一种，于是诗与小说戏剧等等成为平行的东西。近代学问尚专门，有人专研究小说不读诗，也有人专研究诗不读小说，研究诗歌自成一种专门的学问。其实小说戏剧的精妙处诗歌都有，诗歌的精妙处戏剧小说却不尽有；至少是懂得诗歌的人一定能懂得小说戏剧，懂得小说戏剧的人却不一定能懂得诗歌。所以我认为研究诗歌是研究一般文学的最好的入门训练，在诗歌里摸索得到门径，再进一步去研究其它种类文学，就都不难迎刃而解了。

一般人起始读诗，多抓住几种选本，如《古诗源》，《唐诗

三百首》，《文选》，《唐宋诗醇》，《古今诗选》，《十八家诗钞》之类。这是一个简便的方法。入选的诗大半是人所共赏的好诗，免得读者自去沙里淘金，可以节省时力。选本大半只取各时代代表作家的代表作品，读者可以从此略见诗歌源流，然后由博返约。每一种值得读的选本都必有一个特殊观点，代表一种特殊风尚，读者可以从此寻出一个门径。这都是选本的好处。但是选本只能当作一座桥梁，不能奉为终生的圭臬。选本既各代表选者的特殊趣味，就不免偏，有时甚至不免陋。读过几种选本略窥门径之后，便须多读专集。读了一个诗人的专集，才能彻底了解他的人格，他的各篇诗中的关联，以及他的艺术的生展和转变。除了少数大诗人以外，集中都不免有坏诗。好坏都由比较见出，不读坏诗就不明瞭好诗之所以好，所以偶读坏诗也是一种很好的训练。好坏必须由自己真正感觉到，专读选本容易失去独立自由评判的精神，只跟着旁人说好说坏，一养成了这种奴隶心习，对于文学就不能有很高尚纯正的趣味。每个读者都应该自己选定一个选本，不管旁人的议论，把自己真心爱好的诗都选进去；而且这选本隔几年应该覆勘一遍，学力渐深，见解渐正确，嗜好也必渐转变。如果一个细心而用功的读者从少至老不断地下这样的工夫，到老来把生平各时期的选目拿来比较一看，那就等于他的文艺趣味发展史。

每个大诗人都前有所承，后有所发。这便是所谓“源流”。如果只读某一诗人的作品，不理睬他的来踪去向，就决不能彻底了解他的贡献。每一国的诗都有一个绵延贯串的生命史，拿各时代的成就合拢来看，是一个完整的有生命的东西，中间有脉络可寻。后一代继承前一代的风气，前后贯串，固不消说，就是后一代反抗前一代的风气，反抗的根源也是伏在前一代。并且文艺上



的反抗大半是部分的，任何一时代的新文学没有完全脱去传统的影响而白手起家的。唐人尽管于六朝为革命，宋人尽管于唐人为革命，白话诗尽管于旧诗为革命，唐人仍于六朝取法，宋人仍于唐人取法，依理推，白话诗也许仍须认旧诗做祖宗。所以研究诗和研究他类文艺一样，我们必须有“历史的意识”，借明白全体来彻底明白某一部分。我们最好顺时代的次序，由古代读到现代，看出前启后的道理；再由下溯上，由现代读到古代，看出后变前的道理。经过这样顺沿和逆溯的工夫，再总观全局，我们胸中就可建造一部诗史，把其中源流派别承接转变的关系看得一目了然。每个人对于诗的“历史的意识”都应该这样地得到，才切实有用。至于一般文学史或诗史之类著作仅如导游书，未游览以前可以指点路径，既游览以后可以比较印象，至于名胜地方的真正风味必须借亲自游览去领略。

诗是最精炼的情思表现于最精炼的语文，所以比其它种类文学较难了解。有些诗难在情思深微，境界迷离隐约，词藻艰深，典故冷僻，本事隐晦。但是我们一望而知其难，便知道要费一番苦心去摸索，不至把它轻易放过；费过一番苦心，总可以有豁然贯通的时候。真正“难”的诗倒是表面看来很平淡无奇而实在有微言妙蕴的，我们略不经意，便滑了过去，犹如佛家所说的身怀珠玉，不知其为宝而去行乞一样。最大诗人的最大成就往往就在这种平淡无奇，不易令人经意处。比如说，陶渊明比李义山难懂，虽然表面看来适得其反，就是因为这个道理。我们看诗话或批评文，常看见修养比我们深厚的鉴赏家们指出某一首或某一两句诗特加赞叹，不免惊讶：这是我们常读的诗，向来不觉得它有什么特别，原来竟有人这样激赏它！稍加玩味，我们会开始发现它果然佳妙，才恍然大悟原来是自己的粗心。这是普通的经验，

它证明读诗必须极细心，也证明我们通常很粗心。读诗第一件要事是养成细心的习惯，一语不苟，一字不苟，不放过题中应有之意，更不放过言外之意。诗的领域中不许有性情浇薄的人闯入，也不许有粗心人闯入。

诗寓情志于景于事，表达于语文。比如“昔我往矣，杨柳依依；今我来思，雨雪霏霏”，眼见印在书上的十六字是语文，杨柳雨雪是景，来往是事，而诗人所写的对于时序变迁的感慨是情。我们读诗，第一步须透懂语文，由语文以见景事；第二步须把景事在心中融会成一种完整境界，由此以推见情志。懂语文大非易事，我们须明白字面的意义，和字句间的声音节奏。有些诗字面意义，有些艰深，我们入手，不能不虚心像一个小学生，不借勤翻字典，类书和注释，或是请教师友，总之，不能囫囵吞枣，容许有一字一句没有透懂就放过。诗有时有本事，与作者生平或时代背景有关，在本文中或不易见出，也必须尽量地把它理得清清楚楚。这是起码的工夫。但是诗的语文最重要的成分在声音节奏，我们必须反复吟诵，把声音节奏抓住。声音节奏是情趣的直接的表现，读诗如果只懂语文意义而不讲求声音节奏，对于诗就多少是门外汉。诗不仅要朗诵，而且要熟读，读熟了，一首诗就常在心中盘旋，成为自己的精神产业的一部分，可以在心中生根发芽，新的领悟会随新的人生经验源源而来，总之，它就在心中活着，而且不断地生长着。

真正的欣赏都必寓有创造，不仅是被动的接受。诗都以有限寓无限，我们须从语文所直示的有限见出语文所暗示的无限。这种“见”需要丰富的想象力。所谓“想象”就是把感官所接受的印象加以综合填补，建立一个整个的境界出来。最重要的是视觉想象，无论读那一首诗，“心眼”须大明普照，把它的情景事态

看成一个完整境界，如一幕戏或一幅画。有时单是“看”还不够，有气味时须能嗅，有声音时须能听，有运动时须能以皮肤筋肉去感触。比如读杜工部的《江边独步寻花》一首七绝：“黄四娘家花满蹊，千朵万朵压枝低。流连戏蝶时时舞，自在娇莺恰恰啼。”如果在想象中眼睛没有看见那春天乡下百花盛开莺啼蝶舞的状况，鼻子没有嗅到花香和江边春天的新鲜空气，耳朵没有听见莺啼，皮肤没有觉得暄风丽日，筋肉没有体验到“压”、“舞”、“流连”、“自在”的风味，而且如果在想象中没有这一切见闻嗅触综合成为恰如杜工部所经历的境界，我们对于那首诗决不能完全了解。诗主要地由感官透入心灵，如果感官活动不灵敏，接受诗的影响就比较微薄，读诗时我们也不妨随时分析，看哪些意象该用哪种感官去了解。

想象就是“设身处地”，我们不但要设身处在诗所写的地位，如上例黄四娘家的花园，还要设身处在诗人的地位，拿他的身世背景和性情品格套在自己的身上。这样我们才能于想象中摸索诗人在当时当境所起的情感思想（这就是他要借诗来传给我们读者的）。设身处在诗人的地位比较困难，因为他的身世背景或无从详知，他的性情品格或不易追攀，读陶渊明的诗，自己就变成陶渊明，谈何容易！不过这是程度问题，我们就诗本身去体会，多少可以见出诗人的面目；至少在想象的片时，我们可以具有几分诗人在写诗时的风怀。我们开始研究诗，就应当常练习在这方面做工夫。况夔笙在《蕙风词话》里有一段自道学词甘苦的话可以取法：

读词之法，取前人名句意境绝佳者，将此意境缔构于吾想望中；然后澄思渺虑，以吾身入乎其中而涵泳玩索之。吾

性灵与相决而俱化，乃真实为吾有而外物不能夺。三十年前以此法为日课，养成不入时之性情，不惶恤也。

这套工夫需要专心致志，所谓“用志不纷，乃凝于神。”诗必如此读，才可以钻进里面去；否则浮光掠影，如终在表面上留滞，不能领略好诗，也就决做不出好诗来。

一切价值都由比较得来，常作比较也是读诗的一种极切要的工夫。同一诗人的诗经过细心比较，才可以见出全集各诗的关联，以及艺术技巧的生展转变。类似的诸诗人的作品经过细心比较，才可以见出渊源影响，大体相同中的微妙的分别。不同的诸诗人的作品经过细心比较，才可以见出艺术境界的丰富，或浅或深，或刚或柔，或平淡，或高华，或婉约，或豪放，各有胜境，幻化无穷。“坐井观天”在治任何学问中都很危险，偏就不免蔽，蔽就不免陋。治诗也是如此，第一要求深，第二要求广。深体会，广参较，才能养成平正通达的见识和纯正典雅的趣味。

谈到比较，我们不妨趁便一谈西方诗的研究。概括地论中西诗的优劣，一如概括地论中西文化的优劣一样，很难得公平允当。中诗有胜过西诗的地方，也有不及西诗的地方，各有胜境，很可以互相印证。就我个人的经验来说，我开始爱好中诗，领略中诗的优美，是在读过一些西诗之后。从西诗的研究中，我明白诗的艺术性和艺术技巧，我多少学会一些诗人看人生世界和运用语文的方法。拿这一点知解来返观中诗，我在从前熟诵过的诗中发现很多的新的意味。拿从前的诗话或论诗的文章来看，我的见解有与前人暗合的，也偶有未经前人道及的。浅尝已如此，深入当有较大的收获。因此我想研究中诗的人最好能从原文读西诗（诗都不能翻译）。多读西诗或许对于中诗有更精确的认识。西诗

可以当作一面镜子，让中诗照着看看自己。

（载《国文杂志》第3卷第4期，1945年9月）



## 题丁学洙画卷

艺术为生命之表现，蕴于中者充实，而后形于外者有光辉。昔人谓文以文而工，不以文而妙。画之于文理无二致也。近日画风日盛，染笔者多而能自拔于流俗者鲜。乍视若可喜，而细玩无余味。有心人盖尝于艺术气韵之薄，伤民族生命力蓄积之不深厚焉。丁君学洙沉潜纯笃，真性未离，其所作水彩小品，造境淡远，而着笔平正，无时下粗浮滑之恶习，惟恐亦以此而不能投世俗之好者，则丁君之所不应介意者也。尝谓艺术家之大戒者，随俗沉浮，非甘寂寞者，不足以求深造自得，丁君亦以为然乎？

（载1946年4月20日《中央日报》）

## 论自然画与人物画

### ——凌叔华作《小哥儿俩》序

我认识《小哥儿俩》的作者已经十余年了，已往虽然零星的读过她的几篇作品，可是直到今天才有福分把《小哥儿俩》从头到尾仔细看了一遍。想到梅特林和他的姐姐在一块儿住了三十多年，一直到他母亲临死的那一刻，才认识她向未呈现的一种面目那一个故事，我心里感到一种喜悦，如同一个人在他也久住的家乡突然发现某一角落的新鲜境界一样。

作者自言生平用工夫较多的艺术是画，她的画稿大半我都看过。在这里面我所认识的是一个继承元明诸大家的文人画师，在向往古典的规模法度之中，流露她所特有的清逸风怀和细致的敏感。她的取材大半是数千年来诗人心中荡漾涵泳的自然。一条轻浮天际的流水衬着几座微云半掩的青峰，一片疏林映着几座茅亭水阁，几块苔藓盖着的卵石中露出一丛深绿的芭蕉，或是一湾谧静清莹的湖水的旁边，几株水仙在晚风中回舞。这都自成一个世外的世界，令人悠然意远。看她的画和过去许多人的画一样，我们在静穆中领略生气的活跃，在本色的大自然中找回本来清淨的自我。这种怡情山水的生活，在古代叫做“隐逸”，在近代有人说是“逃避”，它带着几分“出世相”的气息是毫无疑问的，

但是另一方面看，这也是一种“解放”。人为什么一定要困在现实生活所画的牢狱中呢？我们企图作一点对于无限的寻求，在现实世界之上创造一些易与现实世界成明暗对比的意象的世界，不是更能印证人类精神价值的崇高么？

但是这里有一个问题：这种意象世界是否只在远离人境的自然中才找得出呢？我想起二十年前的电车里和我的英国教师所说的一番话。他带我去看国家画像馆里的陈列，回来在电车上问我的印象，我坦白地告诉他：“我们一向只看山水画，也只爱看山水画，人物画像倒没有看惯，不大能引起深心契合的乐趣。我不懂你们西方人为什么专爱画人物画。”他反问我：“人物画何以一定就不如山水画呢？”我当时想不出什么话回答。那片刻中的羞愧引起我后来对于这个问题不断的注意。我看到希腊造形艺术大半着眼在人物，就是我们汉唐以前的画艺的重要的母题也还是人物；我又读到黑格尔称赞人体达到理想美的一番美学理论，不免怀疑我们一向着重山水看轻人物是一种偏见，而我们的画艺多少根据这种偏见形成一种畸形的发展。在这里我特别注意到作者所说的倪云林画山水不肯着人物的故事，这可以说是艺术家的“洁癖”，一涉到人便免不掉人的肮脏恶浊。这种“洁癖”是感到人的尊严而对于人的不尊严的一面所引起的强烈的反抗，“掩鼻而过之”，于是皈依于远离人境的自然。这倾向自然不是中国艺术家所特有的，可是在中国艺术家的心目中特别显著。我们于此也不必妄作解人，轻加指摘。不过我们不能不明白这些皈依自然在已往叫做“山林隐逸”的艺术家有一种心理的冲突——理想与现实的冲突，或者说，自然与人的冲突——而他们只走到这冲突两端中的一端，没有能达到黑格尔的较高的调和。为什么不能在现实人物中发现庄严幽美的意象世界呢？我们很难放下这一个问题

题。放下但丁、莎士比亚和曹雪芹一班人所创造的有血有肉的人物不说，单提武梁祠和巴惕楞(Parthenon)的浮雕，或是普拉克什特理斯(Praxiteles)的雕像和吴道子的白描，它们所达到的境界是否真比不上关马董王诸人所给我们的呢？我们在山林隐逸的气氛中胎息生长已很久了，对于自然和文人画已养成一种先天的在心里伸着根的爱好的，这爱好本是自然而且正常的，但是睁开眼睛一看，这些幽美的林泉花鸟究竟只是大世界中的一角落，此外可欣喜的对象还多着咧。我们自己——人——的言动笑貌也并不是例外。身分比较高的艺术家，不尝肯拿他们的笔墨在这一方面点染，不能不算是一种缺陷。

我在谈《小哥儿俩》，这番讨论自然画与人物画的话似乎不很切题，其实我的感想也有一种自然的线索，作者是文学家也是画家，不仅她的绘画的眼光和手腕影响她的文学的作风，而且我们在文人画中所感到的缺陷在文学作品中得到应有的弥补。从叔华的画稿转到她的《小哥儿俩》，正如庄子所说的“逃空谷者闻人足音蹙然而喜”。在这里我们看到人，典型的人，典型的小孩子像大乖、二乖、珍珠、凤儿、枝儿、小英，典型的太太姨太太像三姑的祖母和婆婆，凤儿家的三娘以至于六娘，典型的佣人像张妈，典型的丫鬟像秋菊，踉踉来往，组成典型的旧式的贵族家庭，这一切人物都是用画家笔墨描绘出来的，有的现全身，有的现半面，有的站得近，有的站得远，没有一个不是活灵活现的。小说家的使命不仅在说故事，尤其在写人物，一部作品里如果留下几个叫人一见永不能忘的性格，像《红楼梦》里的王凤姐和刘姥姥，《儒林外史》里的马二先生和严贡生，那就注定了它的成功，如果这个目标不错，我相信《小哥儿俩》在现代中国小说中是不可多得的成就。

像题目所示的《小哥儿俩》所描写的主要地是儿童，这一群小仙子圈在一个大院落里自成一个独立自足的世界，有他们的忧喜，他们的恩仇，他们的尝试与失败，他们的诙谐和严肃，但是在任何场合，都表现他们特有的身分证：烂漫天真，大乖和二乖整夜睡不好觉，立下坚决的誓愿要向吃了八哥的野猫报仇，第二天大清早起架起天大的势子到后花园去把那野猫打死，可是发现它在喂一窝小猫儿的奶，那些小猫太可爱了，太好玩了，于是满腔仇恨烟消云散，抚玩这些小猫。作者把写《小哥儿俩》的笔墨移用到画艺里面去，替中国画艺别开一个生面。我始终不相信莱辛(Lessing)的文艺只宜叙述动作，造形艺术只宜描绘静态那一套理论。

作者写小说像她写画一样，轻描淡写，着墨不多，而传出来的意味很隽永。在这几篇写小孩子的文章里面，我们隐隐约约的望见旧家庭里面大人们的忧喜恩怨。他们的世故反映着孩子们的天真，可是就在这些天真的孩子们身上，我们已开始见到大人们的影响，他们已经在模仿爸爸妈妈哥哥姐姐们玩心眼。我们不禁联想到华兹华斯的名句：

你的心灵不久也快有她的尘世的累赘了。习俗躺在你身上带着一种重压，像霜那么沉重，几乎像生命那么深永！

像每一个真正的艺术家，作者是不肯以某一种单纯的固定的风格自封的。我特别爱好《写信》和《无聊》那两篇，它们显示作者的另一作风。《写信》全篇是独语，不但说了一个小故事，描写了一个性格，还把那主人翁——张太太——的心窍都披露出来。这是布朗宁(Browning)和艾略特(T.S.Eliot)在诗中所用的



技巧，用在小说方面还不多见。我相信这种写法将来还有较大的前途。《无聊》是写一种mood，同时也写了一种atmosphere，写法有时令人联想到曼斯菲尔德(Mansfield)，很细腻很真实。“终日驱车走，不见所问津”，古人推为名句。这篇小说很有那两句诗的风味。

我总得再说一遍，这部《小哥儿俩》对于我是一个新发现，给了我很大的喜悦。我相信许多读者会和我有同感。

1945年3月于嘉定

(载《天下周刊》创刊号，1946年5月)

## 谈文学选本

文学作品是读不尽的！人生有限而近代生活又极繁忙，所以对于爱好文学的人们，我们不必要求过奢，不妨容许他们取一点捷径。让每个人都接近一点文学，总比叫大多数人因书籍太多而索性不读，较胜一筹。

不过文学教育是一种精神上的享受，而不是一种知识的贩卖。比如喝茶，茶的好味道一定要喝才能知道。喝起来，每个人有每个人的滋味。每个人自己所尝到的滋味才最亲切，最真实。读一千部茶经或茶史也抵不上啜一口真正的好茶。读文学也是如此，人所读的尽管为量极少，必须真正是文学作品，而不是关于文学的“道听途说”，如文学史，文学大纲，戏剧原理，小说作法之类书籍。与其搜寻许多学术权威著作去辨明五言诗和七言诗，或是词与曲的关系和分别，不如学会真正爱好一首诗或一首词。因为这个道理，没有多少时间可读书而却爱好文学的人们，应该丢下文学史或文学大纲之类书籍，去找几部轻便而不太简陋的选本来细心玩味。在选本里读者还可以和作者对面，可以和他发生亲切的契合，尝到他的作品的特殊滋味。

在读选本之前，我们须明白选本的功用和缺陷。编一部选本是一种学问，也是一种艺术。顾名思义，它是一种选择。有选择

就要有排弃，这就可显示选者对于文学的好恶或趣味。这好恶或趣味虽说是个人的，而最后不免溯原到时代的风气，选某一时代文学作品就无异于对那时代文学加以批评，也就无异于替它写一部历史，同时，这也无异于选者替自己写一部精神生活的自传，叙述他自己与所选所弃的作品曾经发生过的姻缘。一部好选本应该能反映一种特殊的趣味，代表一个特殊的倾向。

因为如此，一个好选本还可以造成一种新风气，划出一个新时代。在中国，《昭明文选》，《玉台新咏》，《花间集》，王渔洋的《古诗选》，姚惜抱的《古文辞类纂》以及张惠言的《词选》，都曾经发生这样的功用。在西方专就英国来说，十八世纪波塞主教(Bishop Percy)所选的《古英诗遗迹》，是浪漫运动的一个重要的成因。冉塞(Allen Rainsay)的《茶桌杂抄》激动了彭斯(Bunns)和其他苏格兰诗人用苏格兰土语写诗。现代英国诗有回到多恩(Donne)及“哲理派”的倾向，而开这个风气的是一个选本，即谷里尔生教授(Crierson)的《十七世纪哲理派诗选》。

初学文学者对着浩如烟海的典籍，不免觉得如置身五里雾中，昏迷不知去向。其实真正好的作家并不多，而真正好的作家的真正好的作品也往往寥寥有数。为文学训练起见，泛读不如精读，精读必须精选。最大的词人如苏东坡，集里有许多随便写成不可为训的词，最大的诗人如英国华兹华斯，集里中年以后的许多作品大半为“才尽”之作。我们读他们的全集所得的印象远不如从精选本所得到的那样完美。有些诗人如贾长江，姜白石诸人终身在写诗，而现在所流传的他们的诗集都不过薄薄的一本，可是里面篇篇精粹，我颇疑心他们自己曾经严格地删选过。如果每个作家都像他们肯“割爱”，那就无劳后人去选。不幸得很，许

多大作家都有敝帚自珍的毛病，让很坏的作品摆在集里，掩盖了真正好作品的光焰。本来在文学训练中，读坏作品有时也很有益，因为好坏在相形之下才易见出。不过就一般读者说，从许多坏作品中决择少数好作品，不但时间不允许，能力也决不够。文学上披沙拣金的工作应该让修养深厚的学者去做。这种工作的结果就是选本。它的最大的功用在于供一般人能以最少的时间和精力，得到一国文学最精华的部分所能给的乐趣。

编选本既能披沙拣金，所以选本不但能为读者开方便之门，对于作者也有整理和宣扬的效果。选某一作家的诗文，就好比替一个美人梳装打扮，让她以最好的面目出现于世。一个诗人获得听众，有时全靠选本做媒介，一般中国读者知道陶谢李杜苏黄，大半靠几种通俗选本。这种了解当然是不完全的，甚至是不正确的，但是究竟比毫不了解为好。选本对于不甚知名的作家的功劳尤其大。许多诗人一生只做过几首好诗，如果不借选本，就早已淹没无闻。欧洲最古的选本是《希腊诗选》，里面包含一千余年的（从纪元前五世纪到纪元后六世纪止）希腊文短诗。有许多诗人借这部选本以一两首短诗甚至于一两句隽语而永垂不朽。在中国也有许多诗词专集的作者借《文选》、《玉台新咏》、《花间集》之类选本而流传到现在。一个选本可以说是文学上的博物院或古物陈列所。

选本都不免反映选者的个人好恶以及当时的风气。所以公允只是一个理想，事实上都难免有所偏向。有偏向就有缺陷。比如英诗最通俗的选本《英诗金库》的选者生在维多利亚后时代，和当时诗人丁尼生是密友，他的选本就不免囿于维多利亚时代的不太高尚的文学趣味，对于划时代的诗人如多恩(Donne)布莱克(Blake)诸人竟一诗不选。王荆公的《唐百家诗选》，把一般人

所公认的大家如李杜诸人一律放弃，而入选作者的诗也往往不是代表作。明朝有许多唐诗选本也只是代表何李钟袁那一般人的粗疏或浮浅的趣味。从这些事实看，专靠选本也有很大的危险，那就是依傍一家之言，以一斑揣想全豹。很少有选本能把所选的作家的真正面目揭出来。一般选家都难免有些像印象派画家，从某一个角度看出某一面相，加以过分地渲染。好作品往往被遗弃，坏作品往往得滥竽。一般只知信任选本的读者不免被人牵着鼻子走，不能行使独立自由的判断。所以读选本虽是走捷径，终只能是初学入门时的一种方便。从选本中对某作家发生兴趣以后，必须进一步读全集。一般选本只是一种货样间，看得合适，你就应走进货仓里去自行抉择。

每个研究文学者对于所读的作家都应自作一个选本，这当然不必编印成书，只要有一个目录就行。学问如果常在进展，趣味会愈趋纯正。今年所私定的选目与去年的不同，前后比较，见出个人趣味的变迁，往往很有意味。同时，你可以拿自己的选目和他人的选本参观互较，好比同旁人闲谈游历某一胜境的印象，如果彼此所见相同，你会增加你的自信，否则，你也会发生愉快的惊讶，对于自己的好恶加一番反省，这是文学批评的一种有益的训练。

三十五年十一月改写旧稿

（载《经世日报·文艺周刊》第12期，1946年11月3日）



## 几个常见的哲学译词的正误

### — theory与practice

西文theory一字通常译为“理论”，“学理”，“学说”，它的形容词theoretical则为“理论的”，都不很精确。这字根是从希腊文thea来的，与“戏院”（theatre）一字同源，原义只是“观”或“见”，引申到“所观”“所见”。戏院所演的戏是一种“所观”“所见”。在中西文中“见”都有“知”或“了解”的意义。见而有所知，那就是theory，心理上偏于见知的活动就是theoretical activity。所以theory一字如果拿中文习用词“见解”来译，甚为恰当。不过“见解”在中文里大半指“意见”，近于西文的opinion，有时也指对于事理的“了解”，近于西文的understanding或insight，为避免混淆起见，最好还是不用“见解”译theory。我提议用“知解”，或是干脆地用“知”。

从哲学或心理学的观点来说，“知”的活动分“直觉”（intuition）与“概念”（conception）两种。前者是审美的活动，只见事物对象本身而知其形相，如明镜摄取物影，不加判断推理；后者是逻辑的或名理的活动，见到事物的关系条理，运用判断推理而

得到一种知解(通常所谓“结论”或“判断”)。这个分别相当于印度因明学的“现量”和“比量”的分别。以“理论”译theory不妥,因为theory包含“直觉”与“概念”,“现量”与“比量”,而“理论”只能指“概念”或“比量”,把“直觉”或“现量”那一方面知的活动完全丢在“知解”之外了。这就是说,“理论”只是theory的一部分,以“理论”译theory就如以“人”译animal,犯了以偏概全的毛病。在哲学上它发生一个很坏的影响,就是把直觉和概念混为一事,把“艺术”仍看成一种理论的活动。艺术确实是一种“知解的”活动,却不是一种“理论的”活动。

与theory相对立的为practice,这字源于希腊文 praktikos,意即“行”或“做”。有所“知”了,本所知去“行”,就是practice。一个律师或医生学得了一套学问(知),拿它“来行”或“应用”,我们说他practice,凡是运用所知于实际,行为,比如说做柔软操,写字,作人,骗人,经商等等要实际去做的事都是practice,所以这字通常又含有“练习”的意思。总之,它就是“行”,就是“做”。依字义说,把它译为“实行”或“行用”,还比“实用”较妥。“实用的”不免与“有用的”(useful)相混淆,在事实上,所做所行的事不一定全是“有用的”,尤其不全是功利观点所认为“有利的”。

中国哲学中本有“知”与“行”的分别,这恰恰相当于theory与practice的分别。我们放弃这有历史根源的人人都易了解的“知”“行”二字不用,而用“理论”与“实用”二字,不必要地引起一些误解,这不能不归咎于翻译者的疏懈。

## 二 sensation与perception

这两个字通常译为“感觉”与“知觉”。sensation义本止于“感官(sense)起作用”。它究竟已否成“觉”呢?如果它已成“觉”,那就已经是“知觉”(perception),已含有逻辑的概念,已微有推理作用,已以已知印证未知,如此则于“知觉”之外另设“感觉”是多余的。如果它还没有成“觉”,那就只是外物刺激感官神经,而感官神经起生理的变化,心灵活动还没有施行它的功用,心中尚无所觉,它还不是知识的起点,所以不能译为“感觉”。我提议把它译成“感受”。“受”字在佛典里尝有这个用法(如“苦受”“乐受”之“受”义为“领纳所触境”)。

“感受”还是被动的,未经心灵领会的。心灵主动,把“感受”察觉,于是才成“知觉”。从生理学观点看,“感受”是实在的;从心理学观点看,“感受”并不实在,只是佛家所说的一种“方便假立”。为解释“知觉”的起源,不能不假设“感受”这么一个阶段,其实在心理活动中就没有sensation这么一回事。心理活动的起点是“直觉”与“知觉”,前者是形相的觉,后者是意义的觉,二者之前别无所谓“感觉”。

## 三 feeling与emotion

feeling一字不但我们中国人用得很含糊,西方人也往往用得很含糊;它时而是“感觉”,时而是“感情”,时而是“测想”。这字的本义只是“触摸”,引申到触摸所得的知觉。在心理学上这字的较确定的意义是指“快”(Pleasure)与“痛”

(Pain)的感觉，这必先有触而后有觉。由触摸一义又引申到生理变化的感觉(例如“我感觉冷”，“我感觉轻松”)；再又引申到情绪发动时生理变化的感觉(例如“他感觉恐惧”，“他感觉害羞”)。这些感觉有时有“情的成分”(affective element)，如羞惧等；有时却不一定有情的成分，如温度感。所以 feeling 译为“感情”或“情感”都很不妥，只应译为“感触”或“感觉”。我们有“痛的感觉”，“冷的感觉”，“身体不适的感觉”，却不能说有“冷的感情”等等。

这里也还有问题：feeling 既是一种“觉”，一种认识，它就应该是“知觉”(perception)所包含的，何以自成一类心理活动呢？严格地，它仍是一种知觉，不应别立一类，其所以别立一类者也有一个原因。它大半指器官变化所生的感觉，这种感觉向来没有像对外界事物的知觉那么清楚。就这个意义说，feeling 与 perception 的分立只是一种方便，在学理上并没有精确的根据。不过我们已经说过，feeling 较确定的用法是专指快感与痛觉。快感与痛感虽是明显地感觉到，却与单纯的知觉有别。我知觉“这是树”和我知觉“我痛”，在意识上显然不同，一个没有切身利害的关系，一个却有。这就是说，一个没有实用的意义，一个却有。这个切身利害相关的，有实用意义的就是心理学家所谓“情的成分”(affective element)，这一点心理变化(feeling of pleasure or pain)常伴随一般“知”与“意”的活动，所以与“知”“意”共成心理活动的三鼎足。只有在这个意义上(冷热之类，生理变化的感觉不在此数)，feeling 才可译为“感情”，它除“觉”之外还有几分“感动”。

emotion 常与 feeling 混淆。其实 feeling 只应指伴随一般心理活动的痛感与快感，emotion 则为喜、怒、惧、羞之类“情绪”，

本义为“感动”，情绪发生时，心理状态都由平静起骚动。它不应译为“感情”，致与feeling相混。

#### 四 idea、ideal、idealized与idealism

idea源于希腊文，本义为“见”，引申为“所见”，泛指心眼所见的形相(form)。一事物印入脑里，心知其有如何形相，对于那事物就有一个idea，所以这个字与“意缘”(image)意义极相近。它作普通用时，译为“观念”本不算错。不过在哲学上，已往哲学家用这字，意义往往各不相同。柏拉图只承认idea是真实的，眼见一切事物都是idea的影子，都是幻相。这匹马与那匹马是现象，是幻相，而一切马之所以为马则为马的idea。这是常存普在的，不因为有没有人“观念”它而影响其真实存在，它不仅是人心中一个观念，尤其是宇宙中一个有客观存在的真实体。近代哲学家康德与黑格尔用idea字，大体也取这个意义。所以它不应译为“观念”，应译为“理式”，意思就是说某事物所以为某事物的道理与形式。

形容词是ideal，这字也可当作名词用，普通译为“理想”，它含有“标准”的意思，例如“理想的国家”“理想的丈夫”之类。“理想的某某”是指“某某在理想上应该如此”，所以仍是“理式”那个意义生出来的。动词则为idealize，普通译为“理想化”。这都没有什么大错。“理想”通常与“事实”对待，理想总要比事实好，“理想化”是改良事实，使它合乎“理想”或“标准”。不过有时这些译词很容易发生误解。比如说Art idealizes nature，或The world of art is ideal，用“理想的”或“理想化的”来译就有语病，容易使人把伦理的价值(好坏)移



为审美的价值(美丑)。一个政治家或教育家所理想化的世界(从伦理观点看来)必须是一个比现实世界较完美的世界;而一个艺术家所idealize的世界可能是一个比现实世界较恶劣的世界,是一个极悲惨的世界。希腊悲剧所创造的世界尽管如何悲惨,却不失其为ideal。我主张用“意象的”,“意象化的”字样来译,如“艺术对于自然加以意象化”,“艺术的世界是意象的”。“意象的”与“实在的”相对待。意象须具完整形式,它的构成须遵照它所特有的法则,不能拿伦理的标准来衡量它或支配它。

idealism用在哲学上通常译为“唯心主义”,利用佛家“万法唯心”的成语。就事实说,佛家法相唯识一派主张,确与西方idealism相近。不过把idealism译唯心主义对于巴克莱和康德两家的哲学尚大致不差,对于柏拉图、谢林、黑格尔诸家的哲学却甚不妥当。因为在这几家哲学中,真实世界不必靠人心去想它才存在。我想不出一个较恰当的译词,只能指出一律用“唯心主义”不妥。希望哲学家们想出一个较妥的名词,可运用于各种Idealism。

(载《新思潮月刊》第1卷第4期,1946年11月)

## 欧洲文学的渊源

每一个民族的文学都有它的个性。决定这种个性的因素不外两种，一是现时的环境，一是过去的传统。一个民族的历史愈长久，过去传统的势力也就愈大。这势力不但在因袭上可以见出，就是后一代对于前一代起反抗或革命，激起那反抗或革命的还是过去的传统。有人譬历史的生展如滚雪球愈滚愈大，现在一刹那包涵无数年代的过去。因此，研究任何一国文学，我们要有“史的意识”，要穷究它的根源，它的传统或“社会的遗产”。有了“史的意识”，我们才知道区区一花一果都承受着悠久年代的风雨滋润与晴光涵煦，也才知道一个文学从古至今有它的联续融贯的生命。在这篇短文里，我们想让读者对于欧洲文学有这么一点“史的意识”，意在启蒙，我们只想画一个轮廓。所以不辞粗疏。

西方文化发祥于古希腊。史前事已渺茫难稽，进了史的门檻，希腊人就已有很高的文化。这个民族在智慧上真是巨人。近代文化各部门几乎没有一门不曾由希腊人奠定了基础。科学，哲学，文学，艺术，政治制度，没有一件他们没有达到时代所可允许的峰顶。他们是南方临海的民族，与海外交通方便，激发心灵的机会多，而且南方的蓝天旭日和温和的气候宜于静想与沉思，

这些地理条件也许是他们的文化成因之一。姑单就文学成因来说，他们的成就后来人似还没有超过。约莫在三千年以前，他们就有两部史诗，《伊利亚特》和《奥德塞》，它们是否为荷马作的我们姑且不管，它们的伟大是无可置疑的。论结构，它们比得任何一部近代小说，论词藻的简练而响亮，后世大诗人如但丁弥尔顿诸人恐怕都还望尘莫及。它们不但给叙事诗，也给叙事文，树立了一个庄严的典型。“西方诗的源泉”一个尊号真不是夸张的。史诗之外，希腊人的最大成就在悲剧。在纪元前五世纪左右，他们接连产生了三个伟大的悲剧作家——埃斯库罗斯，索福克勒斯，欧里庇得斯。他们糅合宗教与人生哲学于文艺，画成一些简单而深刻的形相，壮阔而紧张的场面，望之如雪山临朝日，光辉灿烂而又庄严肃穆，令人见到人生世相的可惊喜的与可悲痛的两方面。他们所表现的处处是人与命运的搏斗，人在失败中愈显出人的尊严，在狂风暴雨的气氛中时时微露观音大士的沉静的微笑。极生动的情感融化于极和谐的形式。有了这样一个完美的典型，后来的欧洲文学不由得不跟着它走。在文艺理论与批评方面，柏拉图和亚理斯多德两大哲学家也替后人开了不少的门径，尤其是亚理斯多德的名著《诗学》从希腊史诗与悲剧中抽绎出一些文学的原理与规则，奠定了所谓“古典”的理想。从中世纪到现代，没有一个重要作家或批评家不直接地或间接地受他影响。希腊文学的鼎盛时代约有七百年（从纪元前十世纪荷马起到纪元前三世纪忒奥克里托斯止），它的黄金时代是在纪元前五世纪左右，即三大悲剧家的时代，在政治上就是伯里克理斯时代。

到了纪元前三世纪，西方文化的中心从希腊移到罗马。罗马人像中国人一样，是一个偏重实用的民族，哲学上的，抽象的思想和文艺上的创造的想象都非他们所长。他们的最大的成就在制

定法律，建筑公路城墙和水道，建立政治制度。他们征服了近代的法兰西和英格兰，建立了一统的帝国，全世界统于一尊的观念是罗马人传给近代欧洲的。在文艺方面，他们处处模仿希腊人，维吉尔的史诗全是模效荷马，贺拉斯的文艺理论不过是把亚理斯多德的话加以形式化与通俗化。罗马人的法律观念特别浓厚，所以在文艺上他们奠定了所谓“古典”的规律。欧洲人以为文章要有“义法”，得力于罗马人的居多。希腊文学与罗马文学被后人合称为“古典文学”，所谓“古典主义”就是指这两种文学的特殊风格，其实希腊文学与罗马文学迥不相同，也正如两汉文学与唐宋文学，唐宋文学与桐城派文学迥不相同一样。

罗马帝国时代发生了欧洲史上一个最重大的事件，就是耶稣教传到欧洲。经过是逐渐的，耶稣所传道的地方如耶路撒冷以及附近都是罗马统治之下的属土。他的带有共产革命的色彩的教义显然对于罗马政权是一个大威胁。所以初期耶教受尽罗马政权的压迫与摧残。可是由于教徒的势力扩张，不到四百年耶稣教便成为罗马帝国的国教，而天主教会(Catholic church本义为一统的或普遍的教会)居然与当时统一全欧洲的罗马帝国分庭抗礼。耶稣教本是希伯来文化的结晶，在精神上与希腊文化完全相反。希腊人是看重知识与思想的自由，求多方面的发展，特别流连于现世的享乐。希伯来人却是生来虔信宗教，要求良心上的谨严，不着重学问的探讨，尤其猜疑文艺刺激肉的希冀。他们要节欲苦行，以求来世的解脱。所以耶稣教初传来欧洲时，和本地固有的古典文化发生强烈的冲突。但是耶稣教终于战胜。从纪元后四世纪到十五世纪一千余年中，欧洲全在耶稣教势力支配之下。西罗马帝国于第五世纪崩溃，以后几百年中罗马教皇不但是教会的主脑，而且也是全欧洲政治的主脑。在纷乱时代，天主教会在欧洲成为

唯一的力量。从西罗马帝国崩溃到十一世纪，六百年间被史家称为“黑暗时代”。当时一方面有封建制度养成骑士的理想，一方面有僧侣制度养成寺院的虔修。僧侣与骑士之外尽是农奴。这三个阶级中，骑士与农奴一样不能读书识字，只有僧侣是唯一的知识阶级。寺院同时是学校和图书馆。许多古代著作都借僧侣抄写而得留存。但是中世纪耶稣教的特色在苦行禁欲，学问大半限于宗教，研究世俗的文艺被看成一种现世的享乐，所以是一种罪孽。希腊与罗马的文教被斥为“异端”，而古典也几乎全被遗忘。在希腊时代，一个野心者的理想是做一个大政治家，大思想家，或大艺术家；在中世纪，一个野心者的理想是做一个会打抱不平的骑士或是一个埋头虔修的僧侣，文学家不成一个阶级。

但是中世纪耶稣教的苦行主义终于没有能使文艺完全窒息。连在教会里面，僧侣们在宗教典礼中扮演耶稣事迹，无形中养成近代戏剧的雏形；他们在夜饭后说故事，诵诗歌，以求在他们的单调生活中取得一点人生的乐趣，于是做成一些抒情诗。最重要的是当时有两大势力促成后来的精神的解放。一是条顿民族(史称为野蛮民族)的南侵，他们带来一股新生气，使渐就衰颓的老文化逐渐复苏。其次是多次的十字军东征使欧洲各地方民众多互相接触，同时使他方睁开眼睛看世界，从东方带回大量的文学材料与文学趣味。由于这些力量，尽管教会低视文学，文学在中世纪依然繁盛，决定当时文学特质的不是古典的传统而是社会状况。印刷还没有发明。所以书籍都是珍贵的抄本，不是民间所得见的，只有僧侣们才读得到。而且当时公认的写书的语文是拉丁，而拉丁也是僧侣的专利品，老百姓只会各地的方言。但是老百姓们尽管不能读书，不能用拉丁，而创作文学的只有他们。他们所用的语言就是通俗化的拉丁，当时叫做“浪漫”(roman)，这种民间



拉丁语在十一世纪与十三世纪之间流行于欧洲中南部。他们所用的材料大半是民间传说的故事。他们很少有把作品写下来，只是在口头传诵，随传随改，一部作品在流传的时候就是在生展的时候，不像一部近代作品，作者定稿后就一成不变。所以这种作品真是属于民众的，不断生展的。这种作品大半属于两大类。一是“浪漫斯”，原义是用“浪漫”语作的传奇故事。这一类作品有用诗作的，也有用散文作的，内容大半歌咏骑士的战功与奇遇。法国的《罗兰之歌》以及英国的《亚瑟王传奇》都属于这一类。当时有一个职业阶级，就是“行吟诗人”，他们东西游行于权贵之门，借歌诵这种“浪漫斯”，博取衣禄。另一类是民歌，这比“浪漫斯”更平民化。民歌所歌咏的有时是很简单的爱情故事，有时是天灾人祸，有时是草泽英雄的行迹，也有时是迷信鬼神的传说，它们有一定的格律，字句很简朴，音节很和谐，大半可以歌唱。这两类作品是近代小说和抒情叙事诗的祖宗。它们的作者都不尊古典，当然不受古典规律的束缚，所以特色在自由流露，有生气，让情感尽量发泄，想象尽量驰骋。在近代人看，它们有时显得很离奇。就由于这些特色，它们后来促成了浪漫运动。

到了十二三世纪，封建制度开始衰颓，罗马帝国已成过去，近代国家渐露头角，东西交通因十字军东征而逐渐频繁，探险家开始做地理上的新发现，意大利的般洛掠，法国的巴黎，英国的牛津诸地方开始有大学，自由思想与研讨逐渐发达，古希腊的文哲名著由阿拉伯文转译回来，于是酿成所谓“文艺复兴”。就狭义说，文艺复兴是古典学问的复兴；就广义说，它是十三世纪到十六世纪欧洲人的精神解放的大运动。所谓“解放”就是解脱封建制度与僧侣制度所养成的那种风气的束缚。它反对苦行主义，愚民政策以及教会的专横，它要求人性的各方面的完全的谐和的

自由的发展。总之，它回到希腊时代的现世主义与人本，它的伸张就是耶教的退屈。但是耶教在一千余年中已深入人心，它的影响是不会完全没落的。文艺复兴酿成了宗教本身的改革，耶教从十六世纪以后又以崭新的面貌出现。我们可以说：纪元二三世纪以前，欧洲的文化主要的是希腊罗马的文化；纪元三四世纪以后，它主要的是耶教的文化；一直到十三世纪以后文艺复兴时代，这两种本来相仇视的文化就开始合流了。复兴后的古典文化不复是希腊罗马时代那样的，而是吸收了耶教文化进去使内容更加深广的。

在历史上文艺复兴可以说是由中世纪到近代的桥梁。意大利诗人但丁就是在这桥头走的人物。他的杰作《神曲》就是糅合耶教文化与古典文化于一炉。就他以寓言体来表现中世纪天主教的神学来说，他还是中世纪的人物；就他追随罗马诗人维吉尔（不仅在游地狱与净土，在做诗方面也如此）来说，他是文艺复兴的先导。近代欧洲文化是离奇的混合，正如《神曲》一样。《神曲》是新精神爆发的第一声响，以后文艺复兴渐入高潮，文学在欧洲陡然又放出奇葩异彩。薄伽丘的《十日谈》，乔叟的《坎特伯雷故事集》，塞万提斯的《堂吉珂德》，拉伯雷的《巨人传》，蒙田的《随笔集》，以及莎士比亚的剧本都是在这个新潮流之下产生的。在这些作品里面，我们开始遇见所谓“近代人”，以他的独立自由的个人的资格生存，思想，奋斗不复是一个封建地主或教会的属物。他对于人世的丑拙乖讹方面敢讥嘲抨击，对于人生的悲欢离合的事态肯作深一层的探掘。他生在现世，觉得现世所有一切好东西不是可鄙弃摧残的，而是可欣喜追求的。这种人生态度的改变确是欧洲史上一件大事。

但是这种成就与其说归功于古典学问的复兴，无宁说归功于

一般的精神的解放。在文艺复兴时代，欧洲人实在并不曾了解古典学问。他们多数人像但丁一样，只知道一些拉丁作家，对于希腊作家始终是隔膜的。亚理士多德的《诗学》虽是从阿拉伯文翻译回来的，已几经割裂，又被误解，他从希腊文学所抽绎出来的原则被认为金科玉律。因此，到了十六七世纪，对于古典的不完全不正确的知解反成为文学的桎梏。作家们都深信文学必须遵从规律，模仿古人，信任理智与常识，不能凭情感和想象自由发泄。结果于是有所谓“新古典”期。“新古典”实在是“假古典”，最光辉灿烂的成就是在法国，像高乃依和拉辛那一班人，他们所模仿的是拉丁古典而不是希腊古典，所谓“取法乎中，仅得其中”。

假古典主义是一种假山笼鸟，对于自然加以不自然的歪曲。这种歪曲当然是不能长久的，所以到了十八世纪后半叶，文艺复兴的真精神又重新焕发，成为所谓“浪漫运动”。“浪漫运动”是一种“反抗”，就是反抗假古典派的规律；它也是一种“还原”，就是还原到中世纪传奇故事与民歌所表现的深挚的情感与丰富的想象，再进一步还原到希腊古典的自由与和谐。英国批评家佩特说浪漫运动是“浮士德与海伦的结婚”，实在譬喻得很精妙。浮士德是中世纪的幻想与热情的结晶，而海伦是希腊的形式美的代表。歌德在他的诗剧中让浮士德与海伦结婚，已隐然替浪漫主义下了定义了。如果我们记起历史的绵续性，浪漫运动可以说是文艺复兴的顶点，所以有人称它为“第二文艺复兴”。它有几个特色。第一是重情感与想象而轻理智与常识，第二是富于极端的唯我的色彩，理想高而事实不能凑合，于是悲观的色彩也很浓厚。第三是崇拜自然，想由自然而进到超自然的秘奥，于是采取所谓“泛神观”。在这几个特色上，卢梭都是开风气的人。他

的《新爱洛绮丝》赤裸裸地表现热烈的爱，《民约论》极力维护个人的人权，《爱弥儿》首先提出“回到自然”的口号。他直接地掀动十八世纪的法国革命，间接地掀动二十世纪的俄国革命。所以他不但是“浪漫运动的祖宗”，也是近代史的开创者。在这浪漫运动期，欧洲各国文学又达到一个大顶点（欧洲文学大约有四大顶点，一是伯里克理斯时代的希腊，一是奥古斯都时代的罗马，一是文艺复兴时代的意大利、法兰西、西班牙与英格兰，最后就是十九世纪的浪漫期），其中成就最大的是抒情诗与小说。就作家论，成就最大的是歌德。在《浮士德》诗剧中他表现出“近代人”的新人生观，人生要在继续的“活动”中实现。在他以前，柏拉图的最高的人生理想为“静观”，但丁在《神曲》中也还是那样想。他以浪漫主义开始，以古典主义归宿，算是把浪漫诗人的热情与古典诗人的静穆铸于一炉，所以他在欧洲文化上是一个集大成者。

浪漫运动在十九世纪后叶激起一个强烈的反动，就是写实主义。它所标的宗旨是“不动情感”，重“冷静的客观”，“搜集证据来”。在表面上这些信条恰针对浪漫主义而走到相反的极端，其实它和浪漫主义还是同出于一个祖宗，就是文艺复兴运动所要复兴的希腊精神，不过浪漫运动侧重自由表现的一方面，而写实主义则侧重科学的客观态度一方面。这一方面的希腊精神愈伸张，而耶稣教所代表的文化力量也就愈薄弱。但是人终于是有情感爱想象的动物，勉强要情感与想象窒息，而完全信任冷酷的理智，人终不免嗒然若有所丧，近代诗所表现的彷徨不安的神情就起于此。

（载《益世报·文学周刊》第15期，1946年11月16日）

## 附录

### 在中国语文诵读方法座谈会上的发言<sup>①</sup>

我对于诵读问题发生兴趣，是偏重在诗的方面。诗文的和谐与否，大半寄托在它的节奏上面。所谓节奏，就是音长、音高、音势三方的起伏变化。节奏大致可分为两种：一种是语言的、自然的、个别的节奏；另一种是音乐的、形式化的、原型的节奏。从语言的节奏方面说，又因为各人的呼吸循环器官不能完全相同，就生出生理的节奏；对于一篇诗文的理解有深浅之别，就生出理解的节奏；喜怒哀乐的变化无常，就生出情感的节奏。从音乐的节奏方面说，诗本来是伴奏的，诗的节奏即是音乐的节奏。过后诗离开音乐而独立，仍能从变化杂多的节奏中求得整一的形式，即所谓原型(pattern)，使大家诵读诗词时还有大致相同的标准可循。

写作时，节奏对于表现有什么功用呢？我以为过去所谓诗文中“气势神韵”，所谓“谐与拗”等等问题，都是生理的反应而已。作者把这种反应表现于诗文中，叫读者也感到相应的生理节奏。每个作者和每个时代又各有一种原型的节奏，这种节奏我们是可以从诵读中去学习模仿的。

<sup>①</sup> 中国语文诵读方法座谈会于1946年12月13日下午在北京大学蔡元培先生纪念馆召开，魏建功主持，陈士林、周定一记录。——编者。



其次我们要问到诵读时要用那一种节奏好呢？在诗歌方面，我从前在英国尝听英国诗人诵读他自己的作品，音调都极平稳，很少极高极低或极快极慢的变化，其特别着重处，只在协韵的地方。过后，在法国听诗人诵诗也是这样。不过我以为诵读诗歌通常可以用这两种方式：即戏剧式与歌唱式，都是在形式的节奏之中流露语言节奏的读法。至于在散文方面，我以为诵读古文的法子，原则上应该与念诗相同，才可抓住原作的气势神韵，无形中得得到某一作家或某一时代文章的空架子。等自己下笔为文时，也就不期而然的有某一作家或某一时代的气势神韵了。所以从学习和模仿的观点来说，我是主张诵读文言文应注重形式化的节奏。至于语体散文，诵读要依语言的节奏为主。何时参互并用两种节奏，则诵读人应当看文意而定。

古文诵读式须抓住所谓气势神韵，也就是节奏。这样，才可以得到它的空架子，无形中受其影响。所以旧日的读文法多少还有点价值。

（载《国文月刊》第53期，1947年3月）

## “五四”以后的翻译文学

中国古来便有翻译，主要的是佛经，但一直没有系统，“五四”以后的翻译亦然，并未能和人民接近，翻译家毫无组织，有些是为了职业，有些是练习文字，也有爱好文艺的人。“五四”以来翻译介绍的重点，主要有三个：一是写实主义文学，一是帝俄和苏俄的文学，一是问题剧；一方面人们要求现实的小说与戏剧，一方面翻译介绍也影响了文学变迁上的欧化，但令人不太满意的是介绍十九世纪太多，不易使人对欧洲文化系统了了，再则译文粗制滥造者太多，譬如bridge(纸牌戏)翻做“桥”，“drawing room”翻做“画室”，这是不行的。翻译必具三个条件，一是对外国文精通；一是对本国文精通；一是有文学修养，具备这样条件的人还很少。总之，一国文化介绍至他国非短期间即可奏功，中国翻译佛经便曾经过六朝唐宋若干年的工作。西方文化是值得介绍的，“五四”以来虽作过努力，终嫌不够，爱好文艺的青年应当把外国文学好，把本国文弄好，在此特提出这点希望。

(载1947年5月4日《北平日报》)

## 克 罗 齐

从柏格森去世以后，欧洲的年纪最高的而且也许成就最大的哲学家要算克罗齐（Benedetto Croce）了。他在1866年生在意大利阿奎拉城邦一个望族，今年已81岁。他早年肄业罗马大学，学历史，哲学和文学。毕业后他回到那不勒斯，费了6年工夫搜集这个历史名城的文献。这是他研究历史的起点。以后他由那不勒斯推广到全意大利，由意大利再推广到全欧洲，他的贡献很多，在史学界最著名底著作是《十九世纪欧洲史》。

但是他的最大的成就在哲学。他的舅父斯巴芬陀（B. Spavento）是著名的黑格尔派哲学家，所以他就从早年就受黑格尔的影响。他的哲学可以说是由发挥和纠正黑格尔哲学而成的新唯心主义。他的主要的著作是四大部《心灵的哲学》，就是①《美学》，②《逻辑学》，③《实用活动的哲学》，④《历史学》。他认为宇宙的进展就是心灵活动的进展，物由心造，心外无物。心灵活动可分四大阶段。最基本的是直觉，即对于个别事物形相的知识，进一层是概念，即对于诸事物的关系的知识，这两种知的活动相当于艺术与哲学，它们所要探求的是美与真，《美学》和《逻辑学》两部书就讨论这两种知的活动。有知才能有行，行是比进一层的心灵活动。行就是他所谓“实用活动”。这也分两阶段，

最基本的实用活动是经济的，目的在追求个人的利益；进一层是道德的，目的在追求公众的利益。这就是益与善两种价值的分别。《实用活动的哲学》就讨论经济与道德两种活动。这四阶段活动——直觉，概念，经济，道德——是一层比一层高。低一层的活动可独立，例如艺术先于哲学，可离哲学而独立；高一层的活动必包含而且依据低一层的活动，例如哲学却不能离艺术而独立。知与行的关系如此，经济与道德的关系也如此。但是知生行，行之生知，因为行供给知的材料。知生行，行又生知，循环无端，这就是心灵活动的生展，也就是真实世界的生展，也就是历史的生展。因此，历史就是哲学。克罗齐的第四部“心灵的哲学”——《历史学》，就讨论这方面问题。他的重要的历史学说是：凡是历史都是现时的，因为任何历史事件都受当时的整个历史情境决定，而当时整个历史情境是整个过去史所形成的。过去还活在现在里。

在现在思想中发生影响最大的是他的《美学》。在一般人看，克罗齐主要地是一个美学家和文艺批评家。从1903年起，他创办了一种文史哲方面的刊物，叫做《批评》(La Critica)。这是欧洲的数一数二的权威刊物。克罗齐的许多论文都在这里发表。此外写了许多文学批评的著作，重要的是《但丁的诗》、《莎士比亚》、《歌德》、《诗与非诗》等等。

克罗齐的家境颇宽裕，所以无须借职业谋生活，一生都做学术的工作。在法西斯未上台以前，他做过意大利的教育部长。墨索里尼执政以后，他退休了，而且因为不肯发效忠于法西斯政府的誓，被意大利学院除名了。像一切真正爱好学术的人们一样，他始终拥护自由主义。他是一个彻底理性主义者，对于宗教也始终取仇视的态度。他生得颇丑，可是一向很健康。现在他以

八十余龄的老翁还新建立了一个史学研究所，招徕各国学者研究史学与哲学的问题。我们以最虔敬的心情遥祝他在世间多活一些年代，完成他的伟大底工作。

**附注：**这是一个极简略的介绍。本人曾经写过一部《克罗齐哲学述评》，比较详细，将由中国哲学编辑会出版。

（载1947年5月21日《大公报》）



## 附 录

### 《文学杂志》复刊卷头语

《文学杂志》在26年创办，发行了4期就因抗战停刊。当时每期销行都在两万份以上，在读者中所留的印象并不算坏。事隔10年，到现在还有些读者打听它有无复刊的消息。这一点鼓励使我们提起勇气把它恢复起来，虽然我们明知道目前复刊是处在一个不很顺利的环境。我们准备着挺起腰干奋斗下去。我们的目标在原刊第一期已表明过，就是采取宽大自由而严肃的态度，集合全国作者和读者的力量，来培养成一个较合理的文学刊物，借此在一般民众中树立一个健康的纯正的文学风气。我们现在仍望指着这个目标向前迈进。

我们刚才说过，目前《文学杂志》复刊是处在一个不很顺利的环境。这大概是无庸多加说明的。这些年来，由于国家民族当了空前的大难，引起整个局面的骚动，出版业萧条，从事文学的人们生活不安定，因之作品的生产随时都在受障碍。但是最严重的情形还不仅在此，而在有一些本来与文学无缘的人们打着文学的招牌，作种种不文学的企图，把已经混乱的局面弄得更混乱。他们制造出来的大半不是印出来供报销而没有人看的空洞闾墨，就是有人看而危害健康的刺激剂和麻醉剂。一般低级趣味的刊物对于现代青年所注射的毒汁流祸之烈恐怕有甚于鸦片烟。这就是

我们所谓不很顺利的环境，这也就是我们所要尽我们的力量去克服的环境。我们想用滋养来代替刺激麻醉，用麦面米饭代替鸦片玛啡。

我们对于文学的看法，犹如我们对于文化的看法，认为它是一个国家民族的完整生命的表现。一个国家民族的完整生命有它的历史的传统，现时的内部环境与外来影响，以及人民对于这些要素所酿成的实际生活的体认。因此，文学这棵花所赖以滋润的土壤很广，它不能脱离哲学，艺术，科学等等文化部门而独立。尽管文学不必直接讨论这些文化部门，它的根却必须伸到它们里面去吸收滋养。因为这个缘故，我们准备于文学创作和理论之外，每期略载讨论一般文化思想的文章。

我们认为文学上只有好坏之别，没有什么新旧左右之别。我们没有门户派别之见，凡是真正爱好文学底人们，尽管在其它方面和我们的主张或见解不同，都是我们的好朋友。我们想把这个刊物办成一个全国性的刊物。凡是爱护本刊而肯以好作品见投的我们都一律欢迎。理想常是走在事实前面，我们所发表的文章或许不尽能符合读者的理想，但是我们的态度是谦虚的，一切善意的批评我们都情愿接受来作为时时图谋改进的参考。至于恶意的批评我们准备一概置之不理。市场上许多竞争的恶伎俩不幸久已闯进文坛，大家都想卖独家货，以为打倒旁人就可以抬起自己，于是浪费精力于纵横捭合，闹店骂街。其实这不仅是浪费精力，也显得趣味低劣。遇着这种排击，我们绝对不回手。我们希望这刊物仗着它本身的力量生存，如果它没有生存的力量，它就会不打自倒；如果它有生存的力量，那是打不倒的。是非自在人心，最后的公正的裁判者还是大多数读者。我们准备接受这最后的公正的裁判。

有人说过，一个作家不仅要能创造他的作品，还要能在读者群众中创造能欣赏那种作品的趣味。这话固然不错，但是在另一方面，如果没有能欣赏好作品的读者群众，能写好作品的作家也不容易产生，至少是不容易得到鼓励。就这个意义来说，一国的文学并不只是一个特殊职业阶级的成就，而是全民众的成就。现在有些人在惊讶我们处在这样伟大的时代，何以没有能产生一个伟大的文学，甚至于把失败的责任一齐推到从事文学的人们的身上去。在我们看，这未免把事情看得太简单。第一，任何伟大的文学都不是一蹴而就，它需要深广的根源与坚定而长久的努力。我们现在还没有脱离叫嚣浮动的状态，要想真正创造一点有价值的东西出来，我们必须镇定沉着，实事求是，稳扎稳打，有一番功夫自然会有一番效果。其次，像我们刚才所说的，作者与读者互为因果，有什么样作者便有什么样读者，有什么样读者也便有什么样作者。作者与读者互相提高水准，文学才能顺利迅速地发挥光大。单就一个文学刊物来说，情形也是如此。我们在开头表明宗旨时，就说要“集合全国作者和读者的力量”来办成一个较合理想的文学刊物。这里的插句是非常重要的。我们的理想能否实现，就要看作者与读者们能否爱护与赞助。一个编辑者的地位是很卑微的，他只是作者与读者中间的一个媒介人。处在这个卑微的地位，我们吁求一切真正爱好文学的作者和读者们共同努力，使本刊成为他们中间的一个值得爱护的联系。

（载《文学杂志》第2卷第1期（复刊号），1947年6月）。

## 诗的难与易

诗人用有音乐性的语言来传达他的情趣与意象。这传达可能有两重目的：第一是为自己，心里有话压不住，压住了心里不舒服，所以必须把它说出来，使情感得到正常的泄露，艺术冲动得到正常的满足。其次是为旁人，他想旁人也感觉到他自己所感觉到的，忧则同忧，喜则同喜，使社会同情的需要得到正常的满足。

诗的难与易就起于这传达的两重目的。诗人应该着重自己的表现呢？还是应该着重旁人的了解呢？如果他表现了自己，旁人就可了解，这问题就不成为问题。但是诗人所表现的是他自己的切身的观感和经验，旁人来了解他，也要凭他自己的切身的观感和经验，这两种观感经验不能完全叠合，诗人与旁人在观感经验上不免有若干距离，有了距离，旁人对于诗人的了解也就有参差。在这种情形之下，上面所提的问题就有意义了。他偏重表现自己的情感意象，还是偏重旁人了解他所表现的情感意象呢？问题用这样方式提出，答案是显然的：要旁人了解他所表现的情感意象，诗人必须先把那情感意象如实表现出来，否则旁人的了解就无根据。这就无异于说，诗人第一件要事是对自己忠实，艺术的第一义谛在表现而不在传达。假如有两种情形，第一种情形是

他自己表现得心满意足而旁人不尽能了解，第二种情形是旁人对他的话都能了解而他自己却觉得那话还没有恰恰表现他心里所想的；假如他逼得要在这两条路中选择一条，他如果忠于自己也忠于艺术，必定毫不迟疑地选择头一条。他选择了头一条，旁人在了解上就感觉到难了。

这难可能三方面。诗的要害如我们在开章第一句话里所分析的，不外(一)情趣(二)意象(三)语言三事。这三事在诗人心中与在读者心中生发的程序不同。诗人由情趣见到可表现那情趣的意象(因情生景)，或是由意象而见到其中所表现的情趣(即景生情)，然后把那情趣意象混化体凝定于恰如题分的语言，传达给旁人。读者第一眼所见到的就是这传达出来的语言，由语言而见意象，由意象而见情趣，然后把那个情趣意象语言混化体(这就是那首诗)在想象中再造出来。他可能有三重难关。头一重难关是语言，他可能不了解那语言的一般的意义，不认识其中词汇；也可能不了解诗人用那语言所特别限定的意义，如上下文决定的意义，声音所暗示的意义之类。第二种难关是意象，他可能由于经验的限制或感官的缺陷，无法把诗人所表现的意象在心眼中完整地观照到。第三种难关是情趣，他也可能由于经验的限制或心理机能的缺陷，根本不能起那种情趣，或是无法见出那种意象与那种情趣的关联。

从这番分析看，所谓“难易”是读者在设法了解时所感觉到的难易，诗本身实在没有难易的分别。就诗人说，一首诗或是表现了他的情趣和意象，或是没有。如果表现了，他心满意足，他当然可以了解他自己的诗、无所谓难易；如果没有表现，那就根本不成其为诗，最少是有缺陷，那分别是好坏而不是难易。对于诗人自己，一首诗也可能有另意义的难易，就是在创造过程上或



是经过惨淡经营，或是俯拾即是。但是难产的或易解，易产的或难解，像王介甫所说的：“看似寻常最奇崛，成如容易却艰辛。”所以诗人在创造过程上的难易不是读者在了解上的难易。一般所谓诗的难易是读者在了解上的难易。

把这几点分别分析清楚了，我们可以进一步讨论难易是否可以作为批评诗的一个标准，这就是说，诗的好坏是否在它的难易上可以见出？明白诗的性质者觉得这不成为一个问题，不明白诗的性质者在这个问题上颇费许多心思与唇舌，从古到今都如此。人们尝在争辩诗是否都应该明白清楚。有一派人说，“好诗没有不是明白清楚的”，另有一派人说，“好诗有不是明白清楚的”，甚至于说，“明白清楚的大半不是好诗”。所谓“明白清楚”当然是指“易解”，“不明白清楚”也当然是指“难解”。所谓“难解”与“易解”如我们在上文所分析的，是读者了解程度的问题，而不是诗本身好坏的问题。凡是好诗对于能了解的人必定明白清楚，否则那就不成其为了解。这种“能了解”三字最吃紧。了解的程度随人而异。好诗有时不能叫一切人都能了解，对于不能了解的人它就不明白清楚。所以离开读者的了解程度而言，难与易，或是明白清楚与否，不能作为批评诗的一个标准。现在有许多口号诗，毛病并不在没有把话说得明白清楚，而在话的本身根本不是诗。就另一方面来说，也有许多诗，例如屈原，阮籍，李贺，黄山谷的一部分作品，对于一般读者太不够明白清楚，但是仍不失其为好诗。

读者在了解上的难，如我们在上文所分析的，不外在情趣、意象、语言三方面。这三方面的难有可以克服的，也有不可以克服的。可以克服的是学问修养的欠缺。比如说一首古诗，当时产生那诗的情境，作者的身世性格与那诗的关系，诗中所涉及的一

些典故和事实，以及诗所用的语言形式，都是了解那首诗所必须知道的，而我们因为时过境迁，对它们不能完全知道，就无从把那情趣意象语言混化体在想象中再造出来，这就是说，无从了解那首诗。但是考古学，历史，语言学等等往往可以把埋藏了的东西发掘出来，填补我们的知识的漏洞，于是本来不可了解的诗变成可了解。这是克服难解的一个方式。

此外，我们对于某种诗不了解，有时是由于习惯的隋性。一个人的嗜好往往在无形中为习惯风尚所支配。在某一种习惯风尚中所养成的趣味与另一种习惯风尚所孕育的文艺往往格格不入。古典派与浪漫派，浪漫派与写实派，文选派与唐宋古文派，唐诗派与宋诗派，北宋词派与南宋词派，是历史上几个有名的对立的壁垒。受甲派薰陶成的文学趣味和乙派文学作品总不免有隔阂。已成的风尚和新兴而带有革命性的文艺也常相抵触。现在旧诗人不易了解新诗，新诗人也不易了解旧诗。英国诗人中最平易近人，明白清楚的莫过于华兹华斯(Wordsworth)，但是他的诗初出世时很少有人能了解，被批评家指责得体无完肤。这种实例多至不可胜举。一个诗人不但要创造他的诗，还要在群众中创造能欣赏那种诗的趣味；而我们的文学修养也就在时时刻刻扩大眼界，在新的疆域里探险，不老是困在习惯风尚的窄小圈套内。阅历多了，修养深厚了，趣味也就纯正了，而欣赏好诗的能力也就愈大。

学识上的陋和修养上的偏都是可以用人力克服的，不可克服的是天生的心理原型的差异。庄子说得好：“瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声。岂惟形骸有聋盲哉？夫知亦有之”。人的心理机能在这方面都能平均发展很不多见，多数人都各有所偏向，偏向于某一方面的对于其它方面就成了精神上的聋

盲。生来没有艺术趣味的人根本难了解文艺，生来对于某一种文艺无敏感的人也就难了解那一种文艺。心理学就人类心理机能的偏向来研究，发现有几类“原型”(types)。最显著的是“理解类”(intellectual type)与“感官类”(sensorial type)的分别。理解类人们最易作抽象的思考，见到具体的事物就想到它们后面的理，例如遇到“朱门酒肉臭，路有冻死骨”之类图画或戏剧，立刻就想到“穷富不均”的大原则。感官类人们最易作具体的想象，见到抽象的普遍的道理就想到具体的个别的事例，例如遇到“贫富不均”之类原则，立刻就想到“朱门酒肉臭，路有冻死骨”之类图画或戏剧。前一类常爱结总账，后一类常爱发零货。前一类心理活动是由个别到普遍，永远在求逻辑的清晰；后一类心理活动常限于具体的个别事物，永远在要求意象的丰富。不消说得，前一类是哲学科学的头脑，后一类是艺术与诗的头脑。纯粹是理解类而感官不易起作用的人们对于诗大半很难透彻地了解，他们不能创作诗，更不消说。达尔文因为走上科学的路，少年时所爱好的文学和艺术到老来就不能使他发生兴趣，可见理解的发展可以妨碍文艺的了解。诗是一种惊奇，一种对于人生世相的美妙和神秘的赞叹，把一切事态都看得一目了然，视为无足惊奇的人们就很难有诗意或是见到诗意。

文艺的感发主要地是感官的，接受这种感发的人必须有感官上的敏感与想象力，这就是说，在心理原型必属于感官类。但是同属于感官类的人们又有差别。法国心理学家里波(Ribot)在他的名著《创造底想象》里把创造文艺的想象分为两大原型。一是“造形的想象”(imagination plastique)，属于这个原型的人们大半视觉最发达，情感最淡薄，态度最客观，心里所想象的意象与感官从外物所摄取的意象一样生动，固定，明显。离开具

体的意象，他们就几乎不能运用思想。他们的心眼中常充满着画境和剧情。遇到一个抽象的概念或是一阵依稀隐约的情调，他们可以立刻把他译为具体的意象。他们是感官类的最好的代表。其次是“汎流的想象”(imagination diffuse)，属于这个原型的人们也还是属于感官类，也还是用意象运用思想，不过视觉的印象与记忆比其它感官的印象与记忆较薄弱，情感较浓厚，态度较主观，想象的原动力不是感官从外物所摄取的意象而是内心的情感。他们心里意象是液体似的，随情调变化流动，没有固定的轮廓，常是模糊散漫底，所以有“汎流底”称呼。

这两种类型颇近似尼采所说的“阿波罗的精神”(apollonian spirit)和“狄俄倪索斯的精神”(dionysian spirit)。阿波罗是日神，他的光辉普照，一切事物才呈现形相，如明镜摄影，而他自己却寂然不动。这种精神产生了史诗，图画和雕刻。狄俄倪索斯是酒神，他常在沉醉的状态中，如痴如狂地投在生命的狂澜中随着它旋转，想于不断的变化中忘去生命的苦恼。这种精神产生抒情诗，音乐和跳舞。这两种精神的分别可以说是静与动，冷与热，想象与情感，观照与活动的分别。人在心理原型上有偏向于前一类的，有偏向于后一类的。我们最好拿音乐为例来说明。有些人听音乐，耳朵在听声音，而眼睛却同时见出种种图画。李颀的《听董大弹胡笳》，《听安万善吹觱篥》以及韩愈的《听颖师弹琴》诸诗可以为证。也有些人写诗，心中往往先有一种乐调，然后才转化为一个故事或一幅景致。意大利戏剧家阿尔非耶里(Alfieri)的剧本，据说大半在听音乐之后起念成的。这都是造形类想象，阿波罗的精神。本来还是很模糊隐约的东西，经过这种造形的想象，就变成很明白清楚的意象。音乐家的想象则大半属于“汎流类”。人物事态本来很固定明晰，印入音乐家心里之



后，便酝酿成一种不易描绘的情调，流露于声音节奏，于是才有乐曲。

这里所举的当然是两极端的例子。我们一般人大半徘徊于这两极端之中，有人偏向造形类，有人偏向汎流类。就诗的创作和欣赏说，前一类人常要求明白清楚，要求斩钉截铁的轮廓与显明的意象，后一类人常要求迷离隐约，想抓住不能用理智捉摸的飘忽渺茫的意境和情调，要求不甚明显固定而富于暗示性的意象和音节。明白这个道理，我们就可以讨论诗应该重意义还是应该重声音那个老问题。诗必用语言文字，语言文字必有意义也必有声音，诗的理想当然是意义与声音调和一致，互相烘托。但是在实际上做诗者与读诗者对于这两个要素往往各有所偏重。有些人——可以说是大多数人——对于诗的领会全从意义入手。不用假道于声音；也有些人——可以说是少数人——对于诗的领会第一须从声音入手，意义还在其次。在前一派人看，诗应该像图画，像戏剧，有景有故事，语语如在目前；在后一派人看，诗应该像音乐，以声音节奏直接表现作者的情趣，也以声音节奏直接感动读者的情趣，由情起声，由声起情，都如通电流一样，一触即发，一发即至。这种趣味的分歧在十九世的法国产生了两大诗派，一是帕尔纳斯派(Parnasse)，一是象征派，前者特别着重意象的明显固定，后者特别着重暗示性的丰富。如果我们说粗略一点，古典派与浪漫派的分别也有几分是图画派与音乐派(造形类与汎流类)的分别。

象征派以及近来纯诗运动的提倡者拿诗歌比拟音乐，固然有可令人怀疑处，原因在语言的声音与音乐的声音有一个重要的异点，就是前者习惯所养成的意义的联想而后者却不一定有，音乐可漫无意义而语言却不能没有意义。不过我们愈着重语言的声音



与意义的统一，也就愈不能否认声音就它能产生影响而言，都有若干意义。声音的意义之丰富与贫乏，以听官的接受能力而定；正犹如一个字义所引起的意象之丰富与贫乏，以想象力而定。许多维护纯诗者与反对纯诗者有一个共同的错误，就是以为在语文中有离开意义而独立的声音，忽略了声音有效果即有意义那个基本的事实。声音本身自有意义，可以从语言的腔调见出。比如说，在战场上向敌人挑战说“来”！在家庭里呼唤亲爱的人也说“来”！这“来”字是一样，习惯的意义也是一样，因为说时声音腔调不同，意义就大不一致。一般健康人都可以听出这两种“来”！的声音所决定的特殊意义。但是患“耳哑病”(aphasia)的人却不能分辨。他们只能感受“来”字的声浪，而不能分别两种“来”！声的调质的不同。一切声音对于他们都是“哑”的。他们听到你说“来”，不能明白你是挑战还是求欢。对于这种人，声音绝对不能决定意义。

研究诗学的人们值得玩索这种耳哑病所启示的道理。我们一般人虽没有同样的耳哑病，却往往有类似的感官缺陷。声音除掉它的“字典意义”以外，就不能暗示其它意义，发生其它效果。因此，他们读用字不注重“字典意义”而重声音暗示意义的诗——例如英国斯温伯恩(Swinburne)的作品——就觉得它漫无意义。但是世间却有一部分人，尽管居少数，能从感官直接感受诗的声音而觉其丰富美妙，能欣赏像斯温伯恩的那种诗。旁人所认为怪诞的他们却认为非常自然。说到究竟，各人都只能凭他自己所了解的，说一首诗难或易，好或坏，知音的人称赞斯温伯恩的诗好，是坦白诚实；不知音的骂它坏，也还是坦白诚实。不过所谓“好”或“坏”，都须加上“对于他们自己而言”的形容字样。自己以为好，不能强旁人都以为好；自己以为坏，也不能强旁人都以为

坏。上帝造人，本来就不只用一种模型。人在性情，资禀，修养，趣味各方面天然不尽一致。生来属于造形类的人们不容易产生或欣赏偏重音乐性的诗，正犹如生来属于汎流类的人们不容易产生或欣赏偏重明晰意象的诗，都是“理有固然”。彼此可以各是其所是，但不必强旁人是己之所是。文坛上许多无谓的争执都起于迷信文艺只有一个典型，而且那就是自己性之所近的那个典型。要破除这般人的迷信颇不容易，除非他们肯到心理学实验室去，多观察趣味上的个别差异，多分析这差异的心理的成因。

（载《文学杂志》第2卷第1期复刊号，1947年6月）

## 学潮的事后检讨

最近的学潮算已平静的过去了。这是一件大事，值得我们痛定思痛，作一个客观的检讨。姑陈私见，就正贤达。

谈到学潮，我们不能忽略一个基本的事实，它是一般青年不满现状的表现，并不是一种平地风波。青年人不满现状原是常事，而今日中国的现状叫中年人和老年人也不能满意，何况青年。不平则鸣，这现象不限于今日，也不限于人类。

在这里，有两个矛盾的现象值得特别的注意。第一，政府在这种困难时期耗费大量人力与物力来培养青年，未尝不望得到青年的用处，而事与愿违，多数青年在怨恨政府，仿佛以为现状恶劣至此，一切责任都该由政府担负，甚至以为，如果把这政府推翻，光明就会从天而降。其次，学校的功用本在教育青年，而在今日中国一般学校里，施教者与受教育者根本脱节，施教者或是无话可说，或是有话说入不入耳，受教育者以为这批过去时代的人物都已落伍，不够做前进的领导。双方在心理上已凿成一道不易跨越的鸿沟，教育感化的力量当然就很薄弱。

这两种现象的原因相当复杂。政府一部分人的贪污腐败，学校一部分人没有能尽他们的教育的职责，咎由自取，这本无可讳言，也无用多言。在青年方面，怨恨与隔阂也有时由于不明事实

真象，严于责人而宽于责己，陶醉于恶意的宣传与群众心理的暗示，这些也是无可讳言无用多言的。我们所要注意的是这两种矛盾现象的后果。政府既失去青年的信任，教育既失去领导青年的力量，于是青年中没有一个中心信仰。在这种情形之下，政党的势力就乘机闯入学校，各党为着自身生命的绵延与势力的扩张，都必须争取青年，而青年就成为政党斗争的工具，学校就成为政党斗争的场所。今日支配青年思想与性格的已不是教授学者而是党棍政客，青年的聪明才智的表现已不在学术研究而在组织宣传。教授们说：“学我学我，学我坐守图书馆和研究室！”这声音算是白费了，政治工作人员说：“学我学我，学我宣传组织，学我玩政治斗争伎俩！”这声音却催眠了许多人。

政党斗争不能说是学潮的主因，可是，在不满现状那一个主因上却是在加油添火。有了这批油火，本来动机纯正的学潮就往往为不纯正的动机所假借利用。就最近各地学潮所表现的成绩来看，不能令人满意的现象很多，姑举几点重要的来说：

一、口号尽管一致，而喊的人往往同床异梦。有真正激于正义感而要产生改革现状的良好效果的；有挟有某政党背景而在背后操纵利用，以求达到政治斗争目的的；有盲目随声附和，跟着凑热闹的；也有徘徊观望，心不谓然而又不敢公开表示自己意见的。这种团结不是同心同德的团结。它只是“潮”，一阵风起，一阵风落，不能集中也不能持久，未必真正能成为改革社会的力量。

二、民主的主要条件是每个人勇于表达自己的意见，乐于尊重旁人的意见。学校本应是民主训练的好场所，而现在学校里群众运动往往只是官场里党派的恶伎俩的抄袭，多数人既没有勇气表达自己的意见，少数操纵者于是假民主的名号，作反民主精神

的行动。看到这种情形不免令人感叹我们中国人的劣根性太深，离真正的民主精神还太远。

三、青年人本来情感胜于理智，而在群众激动的心理状态之下，尤易流于狂热。平时，个人理智所易节制的轻浮暴躁到这时候便尽量暴露，于是所取的手段不免鲁莽决裂，所提的要求不免迂阔支离，结果往往只是冲突之上加冲突，怨恨之上加怨恨，心劳力绝而无补于事。比如说罢课是一个极严重的表示，偶一为之，固可警惕政府与社会，再三轻易使用，就难免失去社会的同情。

这番话对于青年是求全责备的话，忠言逆耳，知所难免。我们并非根本否认学潮本身的意义与价值，只是希望它能本着纯洁的动机，持公正的立场，循理智的路径，博得多数民众的支持，成为改革社会的真正力量，而不只是在作一种无代价的牺牲。我们固然坚信学生的职责在学，却也承认在今日中国，学生干预政治虽是一件失常态的事，却不是一件不合理的事。潮可怕，死水更可怕。假设社会一直浑浊下去，而学士大夫也一直噤若寒蝉，任恶势力横无忌惮地繁殖蔓延，那会成为什么样一个局面？中国到民主之路的最大障碍在健全舆论的缺乏。各政党都在宣传他们各自的片面的有色彩的教条，往往不肯歪曲事实，以至社会上没有真是非。大多数民众是有口无言，所以唯一的希望在学校。学校应该是健全舆论的摇篮，它应该处在超然的地位，持公正的态度，对现实问题发表基于思考与研究的评判与主张。如果学校也变成某某党的发言人，也在宣传片面的有色彩的教条，健全的舆论就永不能产生，这也就无异于说，真正的民主就永不能实现。

中国的老话是“天下有道，则庶人不议”。到了庶人要“议”，天下无道可知。这话的意味值得政府深自警惕。空穴来



风，一切殃咎都有自取之道。社会现状一日不改善，学潮一日不消灭。防患须于根本，须于未然。到了已然，弥缝镇压都是无济于事的。最聪明的办法也许是暂任花开花落，多自警惕，于根本上防以下的未然。看这次政府处理学潮的情形，我们不免有举棋不定之感。忽而军警捕杀学生，忽而明令惩罚军警，这究竟是上不能令，还是下不能受命呢？学生逮捕去了，问警警说：“问军”，问军军说“问党”，这就无异于自认这是过失，所以互相推诿。还有些城市里发现所谓“对策”学生来一个游行，另一批人也来一个游行，双方严阵以待，有时甚至短兵相接。这全是庸人自扰，火上加油，使冲突之上加冲突，忿恨之上加忿恨。既往不咎，我们希望像这类想济事反而坏事的事情不再发生。

（载《独立时论集》第1集，1947年6月）

## 看戏与演戏

### ——两种人生理想

莎士比亚说过，世界只是一个戏台。这话如果不错，人生当然也只是一部戏剧。戏要有人演，也要有人看；没有人演，就没有戏看；没有人看，也就没有人肯演。演戏人在台上走台步，作姿势，拉嗓子，喜笑怒骂，悲欢离合，演得酣畅淋漓，尽态极妍；看戏人在台下呆目瞪视，得意忘形，拍案叫好，两方皆大欢喜，欢喜的是人生煞是热闹，至少是这片刻光阴不曾空过。

世间人有生来是演戏的，也有生来是看戏的。这演与看的分别主要地在如何安顿自我上面见出。演戏要置身局中，时时把“我”抬出来，使我成为推动机器的枢纽，在这世界中产生变化，就在这产生变化上实现自我；看戏要置身局外，时时把“我”搁在旁边，始终维持一个观照者的地位，吸纳这世界中的一切变化，使它们在眼中成为可欣赏的图画，就在这变化图画的欣赏上面实现自我。因为有这个分别，演戏要热要动，看戏要冷要静。打起算盘来，双方各有盈亏：演戏人为着饱尝生命的跳动而失去流连玩味，看戏人为着玩味生命的形象而失去“身历其境”的热闹。能入与能出，“得其圈中”与“超以象外”，是势难兼顾的。

这分别像是极平凡而琐屑，其实却含着人生理想这个大问题

的大道理在里面。古今中外许多大哲学家，大宗教家和大艺术家对于人生理想费过许多摸索，许多争辩，他们所得到的不过是三个不同的简单的结论：一个是人生理想在看戏，一个是它在演戏，一个是它同时在看戏和演戏。

先从哲学说起。

中国主要的固有的哲学思潮是儒道两家。就大体说，儒家能看戏而却偏重演戏，道家根本藐视演戏，会看戏而却也不明白地把看戏当作人生理想。看戏与演戏的分别就是《中庸》一再提起的知与行的分别。知是道问学，是格物穷理，是注视事物变化的真相；行是尊德行，是修身齐家治国平天下，是在事物中起变化而改善人生。前者是看，后者是演。儒家在表面上同时讲究这两套功夫，他们的祖师孔子是一个实行家，也是一个艺术家。放下他着重礼乐诗的艺术教育不说，就只看下面几段话：

子在川上曰，逝者如斯夫，不舍昼夜！

鸢飞戾天，鱼跃于渊，言其上下察也。

天何言哉，天何言哉！四时行焉，百物生焉！

今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉；今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。

对于自然奥妙的赞叹，我们就可以看出儒家很能作阿波罗式的观照，不过儒家究竟不以此为人生的最终目的，人生的最终目

的在行，知不过是行的准备。他们说得很明白：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修”，以至于家齐国治天下平。“自明诚，谓之教”，由知而行，就是儒家所着重的“教”。孔子终身周游奔走，“三月无君，则皇皇如也”，我们可以想见他急于要扮演一个角色。

道家老庄并称。老子抱朴守一，法自然，尚无为，持清虚寂寞，观“众妙之门”，玩“无物之象”，五千言大半是一个老于世故者静观人生物理所得到的直觉妙谛。他对于宇宙始终持着一个看戏人的态度。庄子尤其是如此。他齐是非，一生死，逍遥于万物之表，大鹏与鲋鱼，姑射仙人与庖丁，物无大小，都触目成象，触心成理，他自己却“凄然似秋，暖然似春”，哀乐毫无动于衷。他得力于他所说的“心齐”；“心齐”的方法是“若一志，无听之以耳，而听之以心”，它的效验是“虚室生白，吉祥止止”。他在别处用了一个极好的譬喻说：“至人之用心若镜，不将不逆，应而不藏”。从这些话看，我们可以看出老子所谓“抱朴守一”，庄子所谓“心齐”，都恰是西方哲学家与宗教家所谓“观照”(contemplation)与佛家所谓“定”或“止观”。不过老庄自己虽在这上面做功夫，却并不象以此立教，或是因为立教仍是有为，或是因为深奥的道理可亲证而不可言传。

在西方，古代及中世纪的哲学家大半以为人生最高目的在观照，就是我们所说的以看戏人的态度体验事物的真相与真理。头一个人明白地作这个主张的是柏拉图。在《会饮》那篇熔哲学与艺术于一炉的对话里，他假托一位女哲人传心灵修养递进的秘诀。那全是一种分期历程的审美教育，一种知解上的冒险长征。心灵开始玩索一朵花，一个美人，一种美德，一门学问，一种社会文物制度的殊相的美，逐渐发现万事万物的共相的美。到了最

后阶段，“表里精粗无不到”，就“一旦豁然贯通”，长征者以一霎时的直觉突然看到普涵普盖，无始无终的绝对美——如佛家所谓“真如”或“一真法界”——他就安息在这绝对美的观照里，就没有入这绝对美里而与它合德同流，就借分享它的永恒的生命而达到不朽。这样，心灵就算达到它的长征的归宿，一滴水归原到大海，一个灵魂归原到上帝，柏拉图的这个思想支配了古代哲学，也支配了中世纪耶稣教的神学。

柏拉图的高足弟子亚理斯多德在《伦理学》里想矫正师说，却终于达到同样的结论。人生的最高目的是至善，而至善就是幸福。幸福是“生活得好，做得好”。它不只是一种道德的状态，而是一种活动；如果只是一种状态，它可以不产生什么好结果，比如说一个人在睡眠中；惟其是活动，所以它必见于行为。“犹如在奥林匹克运动会中，夺锦标的最美最强悍的人，而是实在参加竞争的选手。”从这番话看，亚理斯多德似主张人生目的在实际行动。但是在绕了一个大弯子以后，到最后终于说，幸福是“理解的活动”，就是“取观照的形式的活动”，因为人之所以为人在他的理解方面，理解是人类最高的活动，也是最持久、最愉快、最无待外求的活动。上帝在假设上是最幸福的，上帝的幸福只能表现于知解，不能表现于行动。所以在观照的幸福中，人类几与神明比肩。说来说去，亚理斯多德仍然回到柏拉图的看法：人生的最高目的在看而不在演。

在近代德国哲学中，这看与演的两种人生观也占了很显著的地位。整个的宇宙，自大地山河以至于草木鸟兽，在唯心派哲学家看，只是吾人知识的创造品。知识了解了一切，同时就已创造了一切，人的行动当然也包含在内。这就无异于说，世间一切演出的戏都是在看戏人的一看之中成就的，看的重要可不言而喻。



叔本华在这一“看”之中找到悲惨人生的解脱。据他说，人生一切苦恼的源泉就在意志，行动的原动力。意志起于需要或缺乏，一个缺乏填起来了，另一个缺乏就又随之而来，所以意志永无满足的时候。欲望的满足只“像是扔给乞丐的赈济，让他今天赖以过活，使他的苦可以延长到明天”。这意志虽是苦因，却与生俱来，不易消除，唯一的解脱在把它放射为意象，化成看的对象。意志既化成意象，人就可以由受苦的地位移到艺术观照的地位，于是罪孽苦恼变成庄严幽美。“生命和它的形象于是成为飘忽的幻相掠过他的眼前，犹如轻梦掠过朝睡中半醒的眼，真实世界已由它里面照耀出来，它就不再能蒙昧他。”换句话说，人生苦恼起于演，人生解脱在看。尼采把叔本华的这个意思发挥成一个更较具体的形式。他认为人类生来有两种不同的精神，一是日神阿波罗的，一是酒神狄俄倪索斯的。日神高踞奥林波斯峰顶，一切事物借他的光辉而得形象，他凭高静观，世界投影于他的眼帘如同投影于一面镜，他如实吸纳，却恬然不起忧喜。酒神则趁生命最繁盛的时节，酣饮高歌狂舞，在不断的生命跳动中忘去生命的本来注定的苦恼。从此可知日神是观照的象征，酒神是行动的象征。依尼采看，希腊人的最大成就在悲剧，而悲剧就是使酒神的苦痛挣扎投影于日神的慧眼，使灾祸罪孽成为惊心动魄的图画。从希腊悲剧，尼采悟出“从形象得解脱”（redemption through appearance）的道理。世界如果当作行动的场合，就全是罪孽苦恼；如果当作观照的对象，就成为一件庄严的艺术品。

如果我们比较叔本华、尼采的看法和柏拉图、亚理斯多德的看法，就可看出古希腊人与近代德国人的结论相同，就是人生最高目的在观照，不过着重点微有移动，希腊人的是哲学家的观照，而近代德国人的是艺术家的观照。哲学家的观照以真为对象，艺

术家的观照以美为对象。不过这也是粗略的区分。观照到了极境，真也就是美，美也就是真，如诗人济慈所说的，所以柏拉图的心灵精进在最后阶段所见到的“绝对美”就是他所谓“理式”(idea)或真实界(reality)。

宗教本重修行，理应把人生究竟摆在演而不摆在看，但是事实上世界几个大宗教没有一个不把观照看成修行的不二法门。最显著的当然是佛教。在佛教看，人生根本孽是贪嗔痴。痴又叫做“无明”。这三孽之中，无明是最根本的，因为无明，才执着法与我，把幻相看成真实，把根尘当作我有，于是有贪有嗔，陷于生死永劫。所以人生究竟解脱在破除无明以及它连带的法我执。破除无明的方法是六波罗蜜(意谓“度”，“到彼岸”，就是“度到涅槃的岸”)，其中初四——布施、持戒、忍辱、精进——在表面上似侧重行，其实不过是最后两个阶段——禅定、智慧——的预备，到了禅定的境界，“止观双运”，于是就起智慧，看清万事万物的真相，断除一切孽障执着，到涅槃(圆寂)，证真如，功德就圆满了。佛家把这种智慧叫做“大圆镜智”，《佛地经论》作这样解释：

如圆镜极善摩莹，鉴净无垢，光明遍照；如是如来大圆镜智于佛智上一切烦恼所知障垢永出离故，极善摩莹；为依止定所摄持故，鉴净无垢；作诸众生利乐事故，光明遍照。

如圆镜上非一众多诸影象起，而圆镜上无诸影象，而此圆镜无动无作；如是如来圆镜智上非一众多诸智影起，圆镜智上无诸智影，而此智镜无动无作。

这譬喻很可以和尼采所说的阿波罗精神对照，也很可以见出大乘佛家的人生理想与柏拉图的学说不谋而合。人要把心磨成一片大圆镜，光明普照，而自身却无动无作。

佛教在中国，成就最大的一宗是天台，最流行的一宗是净土。天台宗的要义在止观，净土宗的要义在念佛往生，都是在观照上做修持的功夫。所谓“止观”就是静坐摄心入定，默观佛法与佛相，净土则偏重念佛名，观佛相，以为如此即可往生西方极乐世界(所谓“净土”)。依《文殊般若经》说：

若善男子善女子，应在空闲处，舍诸乱意，随佛方所，端身正向，不取相貌，系心一佛，专称名字，念无休息，即是念中，能见过现未来三世诸佛。

这种凝神观照往往产生中世纪教徒所谓“灵见”(visions)，对象或为佛相，或为庄严宝塔，或为极乐世界。佛家往往用文字把他们的“灵见”表现成想象丰富的艺术作品，像《无量寿经》、《阿弥陀经》之类作品大抵都是这样产生出来的。往生净土是他们的最后目的，其实这净土仍是心中幻影，所谓往生仍是在观照中成就，不一定在地理上有一种搬迁。

这一切在耶稣教中都可以找到它的类似。耶稣自己，像释迦一样，是经过一个长期静坐默想而后证道的。“天国就在你自己心里”，这句话也有唤醒人返求诸心的倾向。不过早期的神父要和极艰窘的环境奋斗，精力大半耗于奔走布道和避免残杀。到了三世纪以后，耶稣教的神学逐渐与希腊哲学合流，形成所谓“新柏拉图派”的神秘主义，于是观照成为修行的要诀。依这派的学说，人的灵魂原与上帝一体，没有肉体感官的障碍，所以能观照永

恒真理。投生以后，它就依附了肉体，就有欲也就有障。人在灵方面仍近于神，在肉方面则近于兽，肉是一切罪孽的根源，灵才是人的真性。所以修行在以灵制欲，在离开感官的生活而凝神于思想与观照，由是脱尽尘障，在一种极乐的魂游(ecstasy)中回到上帝的怀里，重新和他成为一体。中世纪神学家把“知”看成心灵的特殊功能，唯一的人神沟通的桥梁。“知”有三个等级：感觉(cognitio)、思考(meditatio)和观照(contemplatio)。观照是最高阶段，它不但不要假道于感觉，也无须用概念的思考，它是感觉和思考所不能跻攀的知的胜境，一种直觉，一种神佑的大澈大悟。只有借这观照，人才能得到所谓“神福的灵见”(beatific vision)，见到上帝，回到上帝，永远安息在上帝里面。达到这种“神福的灵见”，一个教徒就算达到人生的最高理想。

这种哲学或神学的基础，加上中世纪的社会扰乱，酿成寺院的虔修制度。现世既然恶浊，要避免它的薰染，僧侣于是隐到与人世隔绝的寺院里，苦行持戒，默想现世的罪孽，来世的希望和上帝的博大仁慈。他们的经验恰和佛教徒的一样，由于高度的自催眠作用，默想果然产生了许多“灵见”，地狱的厉鬼，净界的烈焰，天堂的神仙的福境，都活灵活现地现在他们的凝神默索的眼前。这些“灵见”写成书，绘成画，刻成雕像，就成中世纪的灿烂辉煌的文学与艺术。在意大利，成就尤其烜赫。但丁的《神曲》就是无数“灵见”之一，它可以看成耶稣教的《阿弥陀经》。

我们只举佛耶两教做代表就够了。道教本着长生久视的主旨，后来又沿袭了许多佛教的虔修秘诀；回教本由耶教演变成的，特别流连于极乐世界的感官的享乐。总之，在较显著的宗教

中，或是因为特重心灵的知的活动，或是寄希望于比现世远较完美的另一世界，人生的最高理想都不摆在现世的行动而摆在另一世界的观照。宗教的基本精神在看而不在演。

最后，谈到文艺，它是人生世相的返照，离开观照，就不能有它的生存。文艺说来很简单，它是情趣与意象的融会，作者寓情于景，读者因景生情。比如说，“昔我往矣，杨柳依依，今我来思，雨雪霏霏”一章诗写出一串意象、一幅景致，一幕戏剧动态。有形可见者只此，但是作者本心要说的却不只此，他主要地是要表现一种时序变迁的感慨。这感慨在这章诗里虽未明白说出而却胜于明白说出；它没有现身而却无可否认地是在那里。这事细想起来，真是一个奇迹。情感是内在的，属我的，主观的，热烈的，变动不居，可体验而不可直接描绘的；意象是外在的，属物的，客观的，冷静的，成形即常住，可直接描绘而却不必使任何人都可借以有所体验的。如果借用尼采的譬喻来说，情感是狄俄倪索斯的活动，意象是阿波罗的观照；所以不仅在悲剧里（如尼采所说的），在一切文艺作品里，我们都可以见出达奥尼苏斯的活动投影于阿波罗的观照，见出两极端冲突的调和，相反者的同一。但是在这种调和与同一中，占有优势与决定性的倒不是狄俄倪索斯而是阿波罗，是狄俄倪索斯沉没到阿波罗里面，而不是阿波罗沉没到狄俄倪索斯里面。所以我们尽管有丰富的人生经验，有深刻的情感，若是止于此，我们还是站在艺术的门外，要升堂入室，这些经验与情感必须经过阿波罗的光辉照耀，必须成为观照的对象。由于这个道理，观照（这其实就是想象，也就是直觉）是文艺的灵魂；也由于这个道理，诗人和艺术家们也往往以观照为人生的归宿。我们试想一下：



目送飞鸿，手挥五弦，俯仰自得，游心太玄。

——嵇康

仰视碧天际，俯瞰渌水滨，寥阒无涯观，寓目理自陈。  
大矣造化工，万殊莫不均。群籁虽参差，适我无非新。

——王羲之

采菊东篱下，悠然见南山，山气日夕佳，飞鸟相与还。  
此中有真意，欲辨已忘言。

——陶潜

侧身天地长怀古，独立苍茫自咏诗。

——杜甫

从诸诗所表现的胸襟气度与理想，就可以明白诗人与艺术家如何在静观默玩中得到人生的最高乐趣。

就西方文艺来说，有三部名著可以代表西方人生观的演变：在古代是柏拉图的《会饮》，在中世纪是但丁的《神曲》，在近代是歌德的《浮士德》。《会饮》如上文已经说过的，是心灵的审美教育方案；这教育的历程是由感觉经理智到慧解，由殊相到共相，由现象到本体，由时空限制到超时空限制；它的终结是在沉静的观照中得到豁然大悟，以及个体心灵与弥漫宇宙的整一的纯粹的大心灵合德同流。由古希腊到中世纪，这个人生理想没有经过重大的变迁，只是加上耶教神学的渲染。《神曲》在表面上只是一部游记，但丁叙述自己游历地狱、净界与天堂的所见所闻；但是骨子里它是一部寓言，叙述心灵由罪孽经忏悔到解脱的

经过，但丁自己就象征心灵，三界只是心灵的三种状态，地狱是罪孽状态，净界是忏悔洗刷状态，天堂是得解脱蒙神福状态。心灵逐步前进，就是逐步超升，到了最高天，它看见玫瑰宝座中坐的诸圣诸仙，看见圣母，最后看见了上帝自己。在这“神福的灵见”里，但丁(或者说心灵)得到最后的归宿，他“超脱”了，归到上帝怀里了，《神曲》于是终止。这种理想大体上仍是柏拉图的，所不同者柏拉图的上帝是“理式”，绝对真实界本体，无形无体的超时超空的普运周流的大灵魂；而但丁则与中世纪神学家们一样，多少把上帝当作一个人去想；他糅合神性与人性于一体，有如耶稣。

从但丁糅合柏拉图哲学与耶教神学，把人生的归宿定为“神福的灵见”以后，过了五百年到近代，人生究竟问题又成为思辨的中心，而大诗人歌德代表近代人给了一个彻底不同的答案。就人生理想来说，《浮士德》代表西方思潮的一个极大的转变。但丁所要解脱的是象征情欲的三猛兽和象征愚昧的黑树林。到浮士德，情境就变了，他所要解脱的不是愚昧而是使他觉得腻味的丰富的知识。理智的观照引起他的心灵的烦躁不安。“物极思返”，浮士德于是由一位闭户埋头的书生变成一位与厉鬼定卖魂约的冒险者，由沉静的观照跳到热烈而近于荒唐的行动。在《神曲》里，象征信仰与天恩的贝雅特里齐，在《浮士德》里于是变成天真而却蒙昧无知的玛嘉丽特。在《神曲》里是“神福的灵见”，在《浮士德》里于是变成“狂飙突进”。阿波罗退隐了，狄俄倪索斯于是横行无忌。经过许多放纵不羁的冒险行动以后，浮士德的顽强的意志也终于得到净化，而净化的原动力却不是观照而是一种有道德意义的行动。他的最后的成就也就是他的最高的理想的实现，从大海争来一片陆地，把它垦成沃壤，使它效用于人类

社会。这理想可以叫做“自然的征服”。

这浮士德的精神真正是近代的精神，它表现于一些睥睨一世的雄才怪杰，表现于一些掀天动地的历史事变。各时代都有它的哲学辩护它的活动，在近代，尼采的超人主义唤起许多癫狂者的野心，扬谛理(Gentile)的“为行动而行动”的哲学替法西斯的横行奠定了理论的基础。

这真是一个大旋转。从前人恭维一个人，说“他是一个肯用心的人”(a thoughtful man)，现在却说“他是一个活动分子”(an active man)。这旋转是向好还是向坏呢？爱下道德判断的人们不免起这个疑问。答案似难一致。自幸生在这个大时代的“活动分子”会赞叹现代生命力的旺盛。而“肯用心的人”或不免忧虑信任盲目冲动的危险。这种见解的纷歧在骨子里与文艺方面古典与浪漫的争执是一致的。古典派要求意象的完美，浪漫派要求情感的丰富，还是冷静与热烈动荡的分别。文艺批评家们说，这分别是粗浅而村俗的，第一流文艺作品必定同时是古典的与浪漫的，必定是丰富的情感表现于完美的意象。把这见解应用到人生方面，显然的结论是：理想的人生是由知而行，由看而演，由观照而行动。这其实是一个老结论。苏格拉底的“知识即德行”，孔子的“自明诚”，王阳明的“知行合一”，意义原来都是如此。但是这还是侧重行动的看法。止于知犹未足，要本所知去行，才算功德圆满。这正犹如尼采在表面上说明了日神与酒神两种精神的融合，实际上仍是以酒神精神沉没于日神精神，以行动投影于观照。所以说来说去，人生理想还只有两个，不是看，就是演；知行合一说仍以演为归宿，日神酒神融合说仍以看为归宿。

近代意大利哲学家克罗齐另有一个看法，他把人类心灵活动

分为知解(艺术的直觉与科学的思考)与实行(经济的活动与道德的活动)两大阶段，以为实行必据知解，而知解却可独立自足。一个人可以终止于艺术家，实现美的价值；可以终止于思想家，实现真的价值；可以终止于经济政治家，实现用的价值，也可以终止于道德家，实现善的价值。这四种人的活动在心灵进展次第上虽是一层高似一层，却各有千秋，各能实现人生价值的某一面。这就是说，看与演都可以成为人生的归宿。

这看法容许各人依自己的性之所近而抉择自己的人生理想，我以为是一个极合理的看法。人生理想往往决定于各个人的性格。最聪明的办法是让生来善看戏的人们去看戏，生来善演戏的人们来演戏。上帝造人，原来就不只是用一个模型。近代心理学家对于人类原型的分别已经得到许多有意义的发现，很可以作解决本问题的参考。最显著的是荣格(Jung)的“内倾”与“外倾”的分别。内倾者(introvert)倾心力向内，重视自我的价值，好孤寂，喜默想，无意在外物界发动变化；外倾者(extrovert)倾心力向外，重视外界事物的价值，好社交，喜活动，常要在外物界起变化而无暇返观默省。简括地说，内倾者生来爱看戏，外倾者生来爱演戏。

人生来既有这种类型的分别，人生理想既大半受性格决定，生来爱看戏的以看为人生归宿，生来爱演戏的以演为人生归宿，就是理所当然的事了。双方各有乐趣，各是人生的实现，我们各不妨阿其所好，正不必强分高下，或是勉强一切人都走一条路。人性不只是一样，理想不只是一个，才见得这世界的恢阔和人生的丰富。犬儒派哲学家第欧根尼(Diogenes)静坐在一个木桶里默想，勋名盖世的亚力山大帝慕名去访他，他在桶里坐着不动。客人介绍自己说：“我是亚力山大帝。”他回答说：“我是

犬儒第欧根尼。”客人问：“我有什么可以帮你的忙么？”他回答：“只请你站开些，不要挡着太阳光。”这样就匆匆了结一个有名的会晤。亚力山大帝觉得这犬儒甚可羡慕，向人说过一句心理话：“如果我不是亚力山大，我很愿做第欧根尼。”无如他是亚力山大，这是一件前生注定丝毫不能改动的事，他不能做第欧根尼。这是他的悲剧，也是一切人所同有的悲剧。但是这亚力山大究竟是一个了不起的人物，是亚力山大而能见到做第欧根尼的好处。比起他来，第欧根尼要低一层。“不要挡着太阳光！”那句话含着几多自满与骄傲，也含着几多偏见与狭量啊！

要较量看戏与演戏的长短，我们如果专请教于书本，就很难得公平。我们要记得：柏拉图、庄子、释迦、耶稣、但丁……这一长串人都是看戏人，所以留下一些话来都是袒护看戏的人生观。此外还有更多的人，象秦始皇、大流士、亚力山大、忽必烈、拿破仑……以及无数开山凿河、垦地航海的无名英雄毕生都在忙演戏，他们的人生哲学表现在他们的生活，所以不曾留下话来辩护演戏的人生观。他们是忠实于自己的性格，如果留下话来，他们也就势必变成看戏人了。据说罗兰夫人上了断头台，才想望有一枝笔可以写出她的临终的感想。我们固然希望能读到这位女革命家的自供，可是其实这是多余的。整部历史，这一部轰轰烈烈的戏，不就是演戏人们的最雄辩的供状么？

英国散文家斯蒂文森(R. L. Stevenson)在一篇叫做《步行》的小品文里有一段话说得很美，可惜我的译笔不能传出那话的风味，它的大意是：

我们这样匆匆忙忙地做事，写东西，挣财产，想在永恒



时间的嘲笑静默中有一刹那使我们的声音让人可以听见，我们竟忘掉一件大事，在这件大事之中这些事只是细目，那就是生活。我们钟情，痛饮，在地面来去匆匆，象一群受惊的羊。可是你得问问你自己：在一切完了之后，你原来如果坐在家里炉旁快快活活地想着，是否比较更好些。静坐着默想——记起女子们的面孔而不起欲念，想到人们的丰功伟业，快意而不羡慕，对一切事物和一切地方有同情的了解，而却安心留在你所在的地方和身分——这不是同时懂得智慧和德行，不是和幸福住在一起吗？说到究竟，能拿出会游行来开心的并不是那些扛旗子游行的人们，而是那些坐在房子里眺望的人们。

这也是一番袒护看戏的话。我们很能了解斯蒂文森的聪明的打算，而且心悦诚服地随他站在一条线上——我们这批袖手旁观的人们。但是我们看了那出会游行而开心之后，也要深心感激那些扛旗子的人们。假如他们也都坐在房子里眺望，世间还有什么戏可看呢？并且，他们不也在开心么？你难道能否认？

（载《文学杂志》1947年7月第2卷第2期）

## 生 命

说起来已是二十年前事了。如今我还记得清楚，因为那是我生平中一个最深刻的印象。有一年夏天，我到苏格兰西北海滨一个叫做爱约夏的地方去游历，想趁便去拜访农民诗人彭斯的草庐。那一带地方风景仿佛像日本内海而更曲折多变化。海湾伸入群山间成为无数绿水映着青山的湖。湖和山都老是那样恬静幽闲而且带着荒凉景象，几里路中不容易碰见一个村落，处处都是山，谷，树林和草坪。走到一个湖滨，我突然看见人山人海，男的女的，老的少的，穿深蓝大红衣服的，襁褓蹒跚的，蠕蠕蠢动，闹得喧天震地：原来那是一个有名的浴场。那是星期天，人们在城市里做了六天的牛马，来此过一天快活日子。他们在炫耀他们的服装，他们的嗜好，他们的皮肉，他们的欢爱，他们的文雅与村俗。像湖水的波涛汹涌一样，他们都投在生命的狂澜里，尽情享一日的欢乐。就在这么一个场合中，一位看来像是皮鞋匠的牧师在附近草坪中竖起一个讲台向寻乐的人们布道。他也吸引了一大群人。他喧嚷，群众喧嚷，湖水也喧嚷，他的话无从听清楚，只有“天国”“上帝”、“忏悔”“罪孽”几个较熟的字眼偶尔可以分辨出来。那群众常是流动的，时而由湖水里爬上来看牧师，时而由牧师那里走下湖水。游泳的游泳，听道的听道，总

之，都在凑热闹。

对着这场热闹，我伫立凝神一反省，心里突然起了一阵空虚寂寞的感觉，我思量到生命的问题。摆在我们面前的显然就是生命。我首先感到的是这生命太不调和。那么幽静的湖山当中有那么一大群嘈杂的人在嬉笑取乐，有如佛堂中的蚂蚁抢搬虫尸，已嫌不称；又加上两位牧师对着那些喝酒，抽烟，穿着游泳衣裸着胳膊大腿卖眼色的男男女女讲“天国”和“忏悔”，这岂不是对于生命的一个强烈的讽刺？约翰授洗者在沙漠中高呼救世主来临的消息，他的声音算是投在虚空中了。那位苏格兰牧师有什么可比的约翰？他以布道为职业，于道未必有所知见，不过剽窃一些空洞的教门中语扔到头脑空洞的人们的耳里，岂不是空虚而又空虚？推而广之，这世间一切，何尝不都是如此？比如那些游泳的人们在尽情欢乐，虽是热烈，却也很盲目，大家不过是机械地受生命的动物的要求在鼓动驱遣，太阳下去了，各自回家，沙滩又恢复它的本来的清寂，有如歌残筵散。当时我感觉空虚寂寞者在此。

但是像那一大群人一样，我也欣喜赶了一场热闹，那一天算是没有虚度，于今回想，仍觉那回事很有趣。生命像在那沙滩所表现的，有图画家所谓阴阳向背，你跳进去扮演一个角色也好，站在旁边闲望也好，应该都可以叫你兴高采烈。在那一顷刻，生命在那些人们中动荡，他们领受了生命而心满意足了，谁有权去鄙视他们，甚至于怜悯他们？厌世疾俗者一半都是妄自尊大，我惭愧我有时未能免俗。

孔子看流水，发过一个最深永的感叹，他说：“逝者如斯夫，不舍昼夜！”生命本来就是流动，单就“逝”的一方面来看，不免令人想到毁灭与空虚；但是这并不是有去无来，而是去的若不去，来的就不能来；生生不息，才能念念常新。莎士比亚说生命

“像一个白痴说的故事，满是声响和愤激，毫无意义，”虽是慨乎言之，却不是一句见道之语。生命是一个说故事的人，虽老是抱着那么陈腐的“母题”转，而每一顷刻中的故事却是新鲜的，自有意义的。这一顷刻中有了新鲜有意义的故事，这一顷刻中我们心满意足了，这一顷刻的生命便不能算是空虚。生命原是一顷刻接着一顷刻地实现，好在它“不舍昼夜”。算起总账来，层层实数相加，决不会等于零。人们不抓住每一顷刻在实现中的人生，而去追究过去的原因与未来的究竟，那就犹如在相加各项数目的总和之外求这笔加法的得数。追究最初因与最后果，都要走到“无穷追溯”(reductio ad infinitum)。这道理哲学家们本应知道，而爱追究最初因与最后果的偏偏是些哲学家们。这不只是不谦虚，而且是不通达。一件事物实现了，它的形相在那里，它的原因和目的也就在那里。种中有果，果中也有种，离开一棵植物无所谓种与果，离开种与果也无所谓一棵植物(像我的朋友废名先生在他的《阿赖耶识论》里所说明的)。比如说一幅画，有什么原因和目的！它现出一个新鲜完美的形相，这岂不就是它的生命，它的原因，它的目的？

且再拿这幅画来比譬生命。我们过去生活正如画一幅画，当前我们所要经心的不是这幅画画成之后会有怎样一个命运，归于永恒或是归于毁灭，而是如何把它画成一幅画，有画所应有的形相与生命。不求诸抓得住的现在而求诸渺茫不可知的未来，这正如佛经所说的身怀珠玉而向他人乞。但是事实上许多人都在未来的永恒或毁灭上打计算。波斯大帝带着百万大军西征希腊，过海勒斯朋海峡时，他站在将台看他的大军由船桥上源源不绝地度过海峡，他忽然流涕向他的叔父说：“我想到人生的短促，看这样多的大军，百年之后，没有一个人还能活着，心里突然起了

阵哀恸。”他的叔父回答说：“但是人生中还有更可哀的事咧，我们在世的时间虽短促，世间没有一个人，无论在这大军之内或在这大军之外，能够那样幸运，在一生中不有好几次不愿生而宁愿死。”这两人的话都各有至理，至少是能反映大多数人对于生命的观感。嫌人生短促，于是设种种方法求永恒。秦皇汉武信方士，求神仙，以及后世道家炼丹养气，都是妄想所谓“长生”。“服食求神仙，多为药所误，不如饮美酒，被服纨与素”，这本是诗人愤疾之言，但是反话大可作正话看；也许作正话看，还有更深的意蕴。说来也奇怪，许多英雄豪杰在生命的流连上都未能免俗，我因此想到曹孟德的遗嘱：

吾死之后，葬于邙之西冈上，妾与妓人皆着铜雀台，台上施六尺床，下穗帐。朝哺上酒脯粢糈之属，每月朔十五，辄向帐前作伎，汝等时登台望吾西陵墓田。

他计算得真周到，可怜虫！谢朓说得好：

穗帷飘井干，樽酒若平生。  
郁郁西陵树，讵闻歌吹声！

孔子毕竟是达人，他听说桓司马自为石郭，三年而不成，便说“死不如速朽之为愈也”。谈到朽与不朽问题，这话也很难说。我们固无庸计较朽与不朽，朽之中却有不朽者在。曹孟德朽了，陵雀台妓也朽了，但是他的那篇遗嘱，何逊谢朓李贺诸人的铜雀台诗，甚至于铜雀台一片瓦，于今还叫讽咏摩娑的人们欣喜赞叹。“前水复后水，古今相续流”，历史原是纳过去于现在，过去



的并不完全过去。其实若就种中有果来说，未来的也并不完全未来。这现在一顷刻实在伟大到不可思议，刹那中自有终古，微尘中自有大千，而汝心中亦自有天国。这是不朽的第一义谛。

相反两极端常相交相合。人渴望长生不朽，也渴望无生速朽。我们回到波斯大帝的叔父的话：“世间没有一个人在一生中不有好几次不愿生宁愿死。”痛苦到极点想死，一切自杀者可以为证；快乐到极点也还是想死，我自己就有一两次这样经验，一次是在二十余年前一个中秋前后，我乘船到上海，夜里经过焦山，那时候大月亮正照着山上的庙和树，江里的细浪像金线在轻轻地翻滚，我一个人在甲板上走，船上原是载满了人，我不觉得有一个人，我心里那时候也有那万里无云，水月澄莹的景象，于是非常喜悦，于是突然起了脱离这个世界的愿望。另外一次也是在秋天，时间是傍晚，我在北海里的白塔顶上望北平城里底楼台烟树，望到西郊的远山，望到将要下去的红烈烈的太阳，想起李白的‘西风残照，汉家陵阙’那两个名句，觉得目前的境界真是苍凉而雄伟，当时我也感觉到我不应该再留在这个世界里。我自信我的精神正常，但是这两次想死的意念真来得突兀。诗人济慈在《夜莺歌》里于欣赏一个极幽美的夜景之后，也表示过同样的愿望，他说：

Now more than ever seems it rich to die

现在死像比任何时都较丰富。

他要趁生命最丰富的时候死，过了那良辰美景，死在一个平凡枯燥的场合里，那就死得不值得。甚至于死本身，像鸟歌和花香一样，也可成为生命中一种奢侈的享受。我两次想念到死，下意识中是否也有这种奢侈欲，我不敢断定。但是如今冷静地分析想死

的心理，我敢说它和想长生的道理还是一样，都是对于生命的执著。想长生是爱着生命不肯放手，想死是怕放手轻易地让生命溜走，要死得痛快才算活得痛快，死还是为着活，为着活的时候心里一点快慰。好比贪吃的人想趁吃大鱼大肉的时候死，怕的是将来吃不到那样好的，根本还是由于他贪吃，否则将来吃不到那样好的，对于他毫不感威胁。

生命的执着属于佛家所谓“我执”，人生一切灾祸罪孽都由此起。佛家针对着人类的这个普遍的病根，倡无生，破我执，可算对症下药。但是佛家也并不曾主张灭生灭我，不曾叫人类作集体的自杀，而只叫人明白一般人所希求的和所知见的都是空幻。还不仅如此，佛家在积极方面还要慈悲救世，对于生命是取护持的态度。舍身饲虎的故事显示我们为着救济他生命，须不惜牺牲己生命。我心里对此尝存一个疑惑：既证明生命空幻而还要这样护持生命是为什么呢？目前我对于佛家的了解还不够使我找出一个圆满的解答。不过我对于这生命问题倒有一个看法，这看法大体源于庄子。（我不敢说它是否合于佛家的意思，）庄子尝提到生死问题，在《大宗师》篇说得尤其透辟。在这篇里他着重一个“化”字，我觉得这“化”字非常之妙。中国人称造物为“造化”，万物为“万化”。生命原就是化，就是流动与变易。整个宇宙在化，物在化，我也在化。只是化，并非毁灭。草木虫鱼在化，它们并不因此而有所忧喜，而全体宇宙也不因此而有所损益。何以我独于我的化看成世间一件了不起的事呢？我特别看待我的化，这便是“我执”。庄子对此有一段妙喻：

今大冶铸金，金踊跃曰，“我且必为莫邪”，大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰，“人耳，人耳”，夫造化者必以为不祥之人。今以天地为大炉，以造化为大冶，恶

乎往而不可哉？成然寐，遽然觉。

在这个比喻里，庄子破了“我执”，也解决了生死问题。人在造化手里，听他铸，听他“化”而已，强立物我分别，是为不祥。庄子所谓寐觉，是比喻生死。睡一觉醒过来，本不算一回事，生死何尝不如此？寐与觉为化，生与死也还是化。庄周梦为蝴蝶，则“栩栩然蝴蝶也”，“俄然觉，则遽遽然周也，”生而为人，死而化为鼠肝虫背，都只有听之而已。在生时这个我在大化流行中有他的妙用，死后我的化形也还是如此，庄子说：

漫假而化予之左臂以为鸡，予因之以求时夜；漫假而化予之右臂以为弹，予因之以求鸢炙……

物质毕竟是不灭的，漫说精神。试想宇宙中有几许因素来化成我，我死后在宇宙中又化成几许事物，经过几许变化，发生几许影响，这是何等伟大而悠久，丰富而曲折的一个游历，一个冒险？这真是所谓“逍遥游”！

这种人生态度就是儒家所谓‘赞天地之化育’，郭象所谓“随变任化”（见《大宗师》篇“相忘以生”句注），翻成近代语就是“顺从自然”。我不愿辩护这种态度是否为颓废的或消极的，懂得的人自会懂得，无庸以口舌争。近代人说要“征服自然”，道理也很正大。但是怎样征服？还不是要顺从自然的本性？严格地说，世间没有一件不自然的事，也没一件事能不自然。因为这个道理，全体宇宙才是一个整一融贯的有机体，大化运行才是一部和谐的交响曲，而cosmos不是chaos。人的最聪明的办法是与自然合拍，如草木在和风丽日中开着花叶，在严霜中枯谢，如流水行云自在运行无碍，如“鱼相与忘于江湖”。人的厄运在当着自然的大交响曲“唱翻腔”，来破坏它的和谐。执我执法，贪生想死，都是“唱翻腔”。

孔子说过：“朝闻道，夕死可矣”。人难能的是这“闻道”。我们谁不自信聪明，自以为比旁人高一着？但是谁的眼睛能跳开他那“小我”的圈子而四方八面地看一看？谁的脑筋不堆着习俗所扔下来的一些垃圾？每个人都有一个密不通风的“障”包围着他。我们的“根本惑”像佛家所说的，是“无明”。我们在这世界里大半是“盲人骑瞎马”，横冲直撞，怎能不闯祸事！所以说来说去，人生最要紧的事是“明”，是“觉”，是佛家所说的“大圆镜智”。法国人说：“了解一切，就是宽恕一切”；我们可以补上一句：“了解一切，就是解决一切。”生命对于我们还有问题，就因为我们对它还没有了解。既没有了解生命，我们凭什么对付生命呢？于是我想到这世间纷纷扰攘的人们。

（载《文学杂志》第2卷第3期，1947年8月）

## 改善大学入学考试的建议

近十年来，我先后在三个不同的国立大学里主持过全校或分区的招生考试，根据历次的经验来说，现在大学入学试验的办法很不合理。

这办法的要点是：（一）各大学个别地或联合地分区招考；（二）各校自行派员分往试区主持，或委托各试区友校代办；（三）各校自定试期，虽求避免与他校试期冲突而实际上往往不尽能避免，考生只要时间地点与其它条件许可，每年可以投考五六校甚至十几校；（四）各校自定录取标准，地位较差的学校可以把标准放的很低；（五）录取全凭一场考试，在校成绩概不审查；（六）试期大半在八月左右，距下季开学期很近，发榜不能不匆忙，阅卷算分种种手续有时难免草率，发榜期大半在九月，正在开学前不久，录取新生如在远道，到校须稍延时日，所以一年级新生上课往往在十月以后，零零落落，极不整齐。

就考生说，这办法有许多不方便。想邀录取，不能不多碰机会，多考学校。多考学校，不能不多花钱，多延时日，多费精神。事实往往是这样：一个学生在中学毕业了，就回到穷僻的家乡，张罗经费，家庭费尽九牛二虎之力筹得一笔不甚充裕的款项，于是他就要受尽现时交通的困难和旅行的辛苦，好不容易才走



到所要投考的试区。这试区通常是一个人烟稠密，物价高昂而食宿设备却极其原始的城市。他便和许多其他考生挤在人声嘈杂，臭气冲天的小栈房里，小吃店里，小茶馆里，甚至在树下空地或檐下走廊露宿。时值炎天暑热，蚊蝇、臭虫、跳蚤到处都是，晴雨早晚冷暖无常，经济状况不容许他不问津于污秽龌龊的小食摊，天气不容许他不贪一时的快意，喝不洁的冷水，吃苍蝇叮过的西瓜。在这种情形之下，强壮的身体也受不住，何况现时多数学生都是营养不良，面有菜色，怎能不受身体上的戕贼！等到试期快到了，他于是临时抱佛脚，开夜车抱着考试指南和试题答案之类捷径书来看去看，看得脑眼昏花，有时还妄图侥幸，打“护航”抢替夹带种种作弊的主意。到了考试就如临大敌，拚命地战一场，一场接着又是一场，一校接着又是一校，这样要闹十天半月，一直到发榜，心情无时不在患得患失，极度紧张继以极度颓唐。在这种情形之下，多数考生怎能不受精神上的戕贼！至于经济上的损失虽比较次要，而在现时多数家庭都感觉到生计困难的情形之下，这种损失还是不必要的大负担，我觉得现行的考试办法对青年加以精神与物质的戕害，只有愚蠢和残忍才能容许它继续下去。

其次，就学校说，一到暑假，行政人员正忙着上期结束，下期准备，又加上招生考试这件大事，往往夜以继日地忙一个暑假还不够。许多可做学术工作的教授们费去唯一可利用的光阴于印发试题、监考、阅卷及其它有关的琐屑事务上去。许多小职员整年坐办公室做机械的工作，拖得精疲力竭，招生考试又剥夺了他们唯一可休息的假期。这是人力的浪费。一个学校如果要维持“国立”的场面，须在全国各大城市遍设考区，每个考区的试验往往要动员数十人至数百人，时间从准备、报名，考试以至结

束，往往少则一个月，多则两个月，阅卷计分还不在内。这时期的交通费，膳宿费，应酬费，酬劳费，以及种种杂花统计起来往往到一个大得可惊的数字。试卷试题印刷和广告等费还不在内。姑举本届北平、清华、南开三校联合招生来说，全国共九区，各区用费少者数千万，多者至一亿以上。这用费大部分取给于贫苦的考生，小部份仍需学校弥补。据说现时国内专门以上学校约在二百所左右。上述三校联合招生用费的数字就须依比例增加。姑假定每校招生用费平均在五千万左右(这估计也许是最低的)。每年全国在招生考试上就要花一百亿(实际上决不止此数)左右。这不能说不是经济上的浪费。有许多国立大学或专门学校受了经济的限制(同时也受了人力的限制)，往往只在学校所在地设考区，结果只能收到本省市的学生，这无形中使那些学校成为纯粹是地方的，不能有国立性学校所应有的宏大规模，地方界限的化除，以及学生中的较广大的观摩机会。

现有大学入学考试的毛病实不仅如此，以上只是略举其大者。我知道，这些年来，考生在叫苦，学校也在叫苦，都深切感到现行办法不合理，却都苟且敷衍，不想出一个改善的办法。这实在是不能不改善的，我的建议是这样：

一、在原则上招生考试须统一，而统一所可能有的困难和毛病须设法避免。首由全国成绩较好的有历史地位的一些国立大学和专门学校共同组织一全国专门以上学校招生委员会(下简称全委会)，主持一切招考事宜。

二、在全国重要城市遍设考区，每考区推选二三学校，推行全委会所计划决定的事务，考试时全委会仍需派员监察指导，极力免除起于地方性的因陋就简。

三、考试每年全国只举行一次，日期最好在七月初，各区同时

举行。考生所缴验的证件须由全委会存查，证件须包含在校成绩。同时，全国立案中学须于每年七月中将全校毕业班成绩总表送交全委会备查。全委会于发榜后公布每考区中学应届毕业班考生及格者与不及格者的统计表。这有两个用意：（一）确定每个中学的信用，可以知道他的成绩表可信到什么程度；（二）对于每个中学的好坏是一种公正的奖惩。

四、试题全国不必一致，但必须由全委会指定教授命定。试题须极力求在评阅时易寻客观标准，并须有浅有深，可以测验各种不同的程度。阅卷宜尽量集中，标准宜尽量划一，阅卷时间宜尽量宽裕，阅卷人宜尽量谨慎。考试成绩须与在校成绩参看。依第三条办法，多数中学的信用确定了（这大概要在半年以后），在校成绩的可凭性就会逐渐增高。

五、试卷评阅以后，全委会发一总榜，将全榜及格考生的各科成绩总表印送全国专门以上学校，同时填发个别的各科成绩表于每个及格考生。这个证件比他的中学毕业文凭变成更重要。每个及格考生可以凭成绩表在规定时期以内向志愿学校登记，申请入学。每校可以看它所要的标准和院系的容量，就申请人中决择若干人，再行榜示通知。这中间当然有些技术上的困难，如一生同时申请数校，好校多人申请，坏校无人申请之类。但都不难设法避免，本文不能详陈细节。

这个建议的办法在消极方面可以免去许多人力与物力的浪费，在积极方面可以逐渐划一标准，提高水平，而且对于好学校（兼指中学和大学）加以鼓励，坏学校加以自然的淘汰或改善的促进力。我希望高等教育界人士对这建设作一个慎重的考虑。如果可用，就应该趁早施行。

（载1947年9月19日《大公报》）

# 苏格拉底在中国(对话)

## ——谈中国民族性和中国文化的弱点

1947年的夏天，第二次大战结束快二周了，苏格拉底看见世界问题集中在东方，忽然动了念头要看看中国，于是以一个普通游历者的身分，乘飞机到了北京。他并没有引起这座文化城的注意，没有人到机场去欢迎，也没有人开会请他演讲，他也没有在北京饭店下榻，只悄悄地投宿在沙滩附近一家小公寓。有一天傍晚，他逛到隆福寺看庙会，正和一位卖鸡毛扫帚的谈这年头的物价和生计，惹得一群游手好闲的围着看热闹。恰巧林老先生和褚教授逛旧书店，路过那里，不免动了好奇心，驻足看了一看。褚教授看楞住了，他陡然想起柏拉图在一篇对话里所写的那位鼻孔朝天、张着大嘴而自夸为希腊美男子的，便上前问道：“先生莫非是苏格拉底？”那外国人若无其事地回答说：“苏格拉底就是我。”林老先生听说是苏格拉底，吃了一大惊，连忙向他打恭作揖。三言两语之后，二人和苏格拉底一见如故。褚教授说：“敝寓离此不远，苏老先生可否同林老先生进去坐坐？”这邀请马上被接受了。苏格拉底爱走路不爱坐三轮，三人便沿着弓弦胡同和景山大街走去。夕阳照着故宫的红墙壁琉璃瓦，凉风掠着人行道上的槐树，一阵阵吹去，各样车辆和各种人物在街上往来奔走，

这世界的色彩显然不很单调。苏格拉底常陡然在街心站住出神，害得林、褚二人连催带拖地才把他带到褚教授的小书房。褚教授记起苏格拉底会吃酒，便摆出几碟菜，一壶白干，他发现《会饮》所记载的不是虚传。微醉之后，林老先生便提出时常压在心头的那个重大问题来请教。

林 您到中国，时机真不凑巧，刚逢着时局很不宁静的时候。我们都觉得中国前途暗淡，苦闷得很。我希望您发表高见，让我们知道怎样才可以度过当前的大难关。

苏 这正是我要向诸位请教的。我初到贵国，情形不熟，在报纸上也常看到关于中国的话，而报纸上的话大半带有宣传意味，不足为凭。我这次来，就想亲眼察看事实。一个乱国好比一个病人，诊治一个病人，我们首先必须认清病的征候，其次须断定病的原因，然后才能对症下药。照您说，中国的病象很深沉，它的征候究竟如何呢？

林 征候是很明显的。就政治说，政府腐败，官吏贪污。机关名目多，计划法令多，结果只是劳民伤财，没有一件事切实做好。加之国内有两个大政党，都不体念人民的痛苦，一味用私心，逞意气，打过来，打过去，未建设的无从建设，已建设的尽行破坏。就经济说，战后民生本已凋敝，又加上内战连绵，生产停顿，消耗增加，重要的供应品都仰给于外国，入超愈大，外债愈多，通货愈膨胀，豪门和富贾又用尽垄断的伎俩，使一般老百姓的血都被榨干了。您说这情形一直拖下去，中国如何得了？

苏 在紊乱时代，任何国家都不免有这种情形。就是在中国历史上，这情形似乎也常见。在我们西方，这情形不会持久，因为政府建筑在人民的意志之上，而人民不会甘心长久容忍政府蹂躏而不起革命。据我所听到的，中国有四万万以上的人口，这是



一个极大的力量，他们就会甘心让现在腐败情形延长下去吗？

**褚** 唉！别再谈中国人民！他们一向是些可怜虫，驯良得可怜，也愚蠢得可怜。像虫一样，他们辛辛苦苦地谋他们的简单的生活，遇着顽童来戏弄，他们先也设法逃避，到逃避不了，便在践踏之下抽一抽筋结果了生命，反正这都是天意。都是命定。听天由命是他们的最后的人生哲学。政府是天高皇帝远，无论是好是坏，他们都只有俯首贴耳，接受已成的事实。政府反正只给他们麻烦，为免去麻烦，他们愈少和政府打交道愈好。谁能希望他们团结起来成为一个影响政府的力量呢？

**苏** 一般人民都是让人牵着鼻子走，尤其在中国这种庞大的国家，大多数人民没有受政治教育，这倒不足为奇。在任何社会，开导风气的，这就是说，影响实际政治的，都是少数知识分子。你们的孔夫子老早就说过：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”我很相信这句话。你们的中国社会素来尊敬士大夫，一般人民都是惟贤士大夫马首是瞻。我看中国报纸，也常提到“社会贤达”，这些社会贤达在干什么呢？

**褚** 苏老先生，您这一问更叫我们惭愧了。在今日中国，贤者不达，达者不贤。打贤达招牌的心眼里也还是官阶和势利。有官有势了，他们也就同流合污。原来多数贪官污吏也就是由贤达起来的。

**苏** 我看褚教授这话太愤激也太谦虚。到处都有坏人，到处也都有好人。比如说您二位自己，你们都是中国的知识分子，不可妄自菲薄，说自己不是社会贤达，你们尽了什么力量来挽救中国呢？

**林** 您这话固然是当头棒，令我们羞愧万分。但是您得知道，好人都洁身自好。现在中国官场已经只是藏垢纳污的地方，

谁插脚进去，谁就要变成坏人。否则，根本插不进脚，或是纵然插进去就被挤出来。所以在目前中国，是好人就不肯问政治，肯问政治的纵然想做好人也势有所不能。洁身自好的谁肯睁着眼睛跳下泥潭呢？

**苏** 我老是惊讶中国怎样就会弄成这个局面，原来诸公都在洁身自好。传说中国有两条河，一条水全是浊的，一条水全是清的，两条河并流而不相混，清的固然永远是清的，浊的也就永远是浊的。这仿佛有一点像中国社会。但是，我所担忧的是清水虽然不扰浊水，浊水恐怕要混入清水。中国不是又有“泾以渭浊”一个传说么？诸公在讲“自好”，恐怕到头来“洁身”也都大有问题。个人的洁浊事小，整个社会的洁浊事大，诸公都在袖手旁观，中国社会不就永无澄清的希望么？

**褚** 这话也难说。历史常是循环的，物极必反，一个社会坏到不能再坏的地步，总得要变，既不能变得更坏，那只有朝好的方向去变。有些哲学家以为任何社会都潜伏着自身改变的种子，恶因可以产生善果，这往往不是人力所能左右的。中国民族的生命力本来很强，历史上我们已经过无数的类似的难关了，可是终于度过。这正是《易经》所谓“否极泰来”，诗人所谓“山穷水尽疑无路，柳暗花明又一村”。很可能地我们目前的“山穷水尽”已潜伏着未来的“柳暗花明”。

**苏** 诸公的这种自信，很可佩服。我是西方人，头脑很简单，对于你们东方的这套天命哲学还要另找一个机会详细请教。我不能想象到一块静止的石头怎样能自己动起来，或是一颗枯死的树怎样能自己活转来，也就不能想象到一个腐蚀的社会怎样能自己变澄清。您提到历史，依历史的教训，许多坏到极顶的社会，像古代的希腊、罗马的希伯来，中世纪的罗马教皇统治下的

封建社会，以及近代的帝制的法国、俄国和你们亲眼见到的满清，都倒塌了，灭亡了。已经倒塌的就不会再起来，继之而起的是另一种社会，另一个民族，另一种力量。归根究底，一切都还靠人的努力。比如说你们中国历史上有许多朝代的兴废，您看那一朝真正是应天运而不由于人力呢？

林 人力固然要紧，可是大势所趋有时不是人力所能挽回的。中国目前的病根不仅在自身腐败，尤其在外来的压力太大。从满清末年以来，我们常在受帝国主义的侵略，到现在已失去自主的能力，一切都在受外国人的支配。比如说眼前的僵局，是和不了，战也战不了，原因就在美苏两国在背后玩把戏。美苏不和，我们和不了；美苏不战，我们也战不了。结果我们只有拖，让老百姓们一直不断地受苦受难。

苏 依我看来，这种世界大势观骨子里还是一种命定论。请问，美苏两国怎么就能支配中国呢？中国怎么就受美苏支配呢？难道这都是天意注定的？

褚 这当然有长久的历史，非一朝一夕之故。

苏 那么，历史就是天意注定的？

林 归根究底，还是我们中国人的质料太坏。

苏 中国人在历史上所表现的也并不弱似哪一个民族呀！

林 中国这个民族实在是太老了，暮气已深，拿不出坚强的力量来应付目前的复杂艰难的局面。

苏 说到民族的老幼问题，我们谁知道那一个老，那一个幼？大家还不是出自一个共同的祖先？比如说，你们中国边疆的民族，未必就比你们汉人年轻。严格地说，老幼并不能指一个民族来说，只能指一个民族的文化来说。一个文化有老幼，但不一定就依老幼定高低，一个老文化也未必就衰弱。诸位也许知道，

今日西方的文化在大体上还是古希腊和古希伯来所遗传下来的，尽管它经过很大的演变。总之，民族无所谓老幼，文化不一定因为老而就有暮气。一个文化使一个民族显得有暮气，那不是因为它老，而是因为它本身有毛病。

**林** 对呀！我就常这样想，一个国家的文化就是它借以生存的潜在的力量。到了它难于生存，而它的文化不能挽救它的厄运，这就足见那文化自身有弱点。所以中国现在的腐败情形，就是中国文化弱点的暴露。

**褚** “文化”这个名词未免空洞。

**苏** 是的，我们应该把这个名词弄清楚。其实这并不难，我们可以拿一个中国人和一个非洲人来比较，他们生在不同的社会里，便有不同的生活方式和生活理想。那些生活方式和生活理想并非某一个社会分子所特创的或独有的，它们是一个社会根据长久的经验与长久的探讨所逐渐形成的，一个人投生在那个社会里便不知不觉地受它的生活方式和生活理想所熏染，逐渐养成一个那个社会模型的人，与另一社会模型所养成的人不同，他对于做人处世另有一套看法，也另有一种做法。这种对于个别分子有熏染性的传统的集团的生活方式和生活理想便是文化。“文”是体，“化”是用，“文”是生活方式和生活理想，“化”是对于个别分子熏染的效果。

**林** 换句话说，文化就是我们中国先圣先贤所着重的“教化”或“风气”。

**苏** 是的，也就是我们西方人所常说的“传统”或“社会的遗产”。

**褚** 我还不明白这老玩意儿与我们当前的艰难局面有什么关系。

**苏** 就是这老玩意儿形成了现在的中国人，也就是这老玩意儿酿成了现在的中国社会腐败。林老先生方才所说的话实在不错，中国人的质料太坏，现在的中国腐败情形就是中国文化弱点的暴露。

**褚** 中国人的质料究竟坏在那里呢？中国文化究竟弱在那里呢？

**苏** 这就是根本问题。其实这两个问题归根还是一个问題。中国文化的弱点形成了中国人民的弱点。不过，我们暂时姑且放下中国文化的弱点，先来检讨中国人民的弱点。在诸位看，中国人民最大的弱点是什么？

**褚** 那当然是贪污，个个人都想占一点非分之财，满足他的低等欲望。

**苏** 一个人何以要贪污？

**林** 这往往也怪不得贪污的人们，现在生活太艰难，工作的报酬太低，逼得许多人非贪污不能过活。

**褚** 这也不尽然。如今最贪污的人都是最有钱的人。他们的生活本已不成问题，就是穷奢极侈也还办得到。可是愈有钱的人就愈爱钱，愈爱钱的人就愈不择手段去抓钱。

**苏** 他们要过多的钱去做什么用？

**褚** 有钱才能有势，许多大官贪污，是蓄积政治资本，可以用来贿赂其上的，收买在下的。

**苏** 用贿赂收买来攫取权势并不是一条正当的路，他们为什么不凭学识与才能呢？

**褚** 苏老先生，您这个问题就显得有些迂腐了。没有学识才能的人也还得要权势，用钱去买，虽不是一个正当的路，却是一个简便的路。



苏 怪不得，人人都说中国人聪明，他们会走简便的路。但是，我还得请教，为什么不走正当的路而走简便的路？

褚 走简便的路要省事些，用不着出那么大的力。

苏 那么，贪污是因为要省事，不肯出力。

林 还有些人贪污是因为现在中国社会动荡得太厉害，今天保不着明天，每个人都没有安全感，所以要抓一点钱防未来的饥寒。

苏 那倒是深谋远虑，正如犹太人的《圣经》所赞扬的蚂蚁，积谷防冬。

林 还要留给子孙。

苏 那也是一片好心肠。用贪污的方法积下钱来，留给自己将来，或是留给子孙用，是否就绝对有安全感呢？

褚 至少是钱还留在腰包的时候。

苏 它留得住，留不住呢？我想到昨天在一座古老的房屋里所看到的一根木柱，柱里面全是蚂蚁，每个蚂蚁都在尽力蛀那根柱子，把它蛀得空空的。到后来那柱子只有倒塌，那些蚂蚁也无可再蛀。我想这根柱子正如中国，而中国人民全是蛀柱子的蚂蚁。可惜的是那里只有那么一根柱子，蛀完了就完事大吉。

林 您这个比喻一点也不错。中国人民应该学的是酿蜜的蜂，而他们实际所做的是蛀柱子的蚂蚁，不努力生产，只在消耗。

苏 他们为什么要这样？

褚 还不是像您方才所说的，走简便的路，要省事，不肯出力！换句话说，懒惰！因循苟且！

林 是的，我们中国人的病根就在这里。所以贪污不除，中国永无翻身之日。

苏 病根并不在贪污，而在中国人性中的因循苟且。这一层

除不了，贪污也就除不了。贪污只是因循苟且的一种征候，贪污只传染了一部分中国人，而因循苟且却根深蒂固地潜藏在每一个中国人的血液里。

**褚** 您这句话似未免过火一点。您似乎放弃了您一向冷静客观的态度。和中国人说话，也学得中国人的笼统和武断。怎么全中国人都是些坏蛋呢？

**苏** 不，我早就说过，到处都有坏人，到处也都有好人。你们的好人也还是要省事，不肯出力，懒惰，因循苟且。

**褚** 请把您的话说明白一点。

**苏** 你们的洁身自好就是你们的因循苟且。你们是中国知识分子，是社会所属望的救星，而你们袖手旁观政府的腐败，社会的黑暗，人民的愚蠢，整个国家的危亡，心里毫无所动，只拥着清高的地位，自美其名曰“洁身自好”，问其所以然，还不是要省事，不肯出力！还不是懒惰和因循苟且！

**褚** 话也不能这么说。于今社会复杂，一切要分工合作，一个人不能骑两头马，我们是在办教育。教育也还是国家的根本大计，您老先生须得承认。

**苏** 我并不否认教育是国家的根本大计。假如你们把教育办好，中国就不会弄成现在的局面。可是，你们只是借教育这个职业来维持你们的可怜的生计，自己没有在学习思想上努力，更没有在做人方面努力，种瓜得瓜，所以你们的青年也不像有朝气，都在彷徨无所归，甚至受社会的恶影响腐化。

**褚** 您的话说得很直爽，但是，我们也有苦说不出。生活的压迫是这样重，时局是这样动荡不宁，我们未尝不想尽一份力量，可是力不从心，环境的搅扰太多了。谈到青年，他们和我们这一代人已脱了节，我们有话也说不入耳。

**苏** 这究竟是谁应该负责任呢？

**褚** 都是一些干党干政治的人，他们利用学生们作他们的工具，叫他们宣传呀、组织呀、发动学潮呀，以至把学校弄成不是读书的地方，而是政治斗争的场所。

**苏** 你们设法制止没有？我以为这是力量的比较，外面的力量压倒了你们，足见你们的力量太小了。

**褚** 在今日中国，少数人的力量确是微弱。

**苏** 我已经说过，在中国社会领导风气的一向是少数知识分子。现在，少数知识分子说他们不能领导风气，那就足见他们没有尽他们的力量，负起他们的责任。他们还是误于因循苟且。对不起，我的话说得太直率了，但是，我一向不肯说谎话，而诸位所要听的也不是谎话。

**林** 我们很感谢您以真心待我们，您的话都是对的，我们中国人大半太懒惰，太因循苟且。不过，依我看来，我们的毛病还不仅如此，最大的毛病还在自私。唯其自私，所以坏人贪污腐败，好人只求“自扫门前雪”。旁人的痛痒不能成为自己的痛痒，所以同情心和公益事业在中国都说不上。民主难得实现，病根也就在此。大家都抱个人主义，固执己见，爱争吵，难团结，四万万人只是一盘散沙。您如果仔细观察，便可以看出中国一切事之糟就糟在自私。

**苏** 自私诚然是一个普遍现象。但是我们须得研究：自私是不是最聪明的打算呢？

**林** 自私的人大半很短见，只看见自己看不见旁人，只看见小处看不见大处，只看见现在看不见未来。比如说，现在中国贪污的情形，大家都贪污，势必把整个国家弄垮台，整个国家垮了台，贪污的人也就同归于尽，这是很显然的，而自私的人却不肯

或是不能看这么远。

**苏** 对呀！自私的人都像传说中的鸵鸟，猎户快追到身边来了，把头埋到沙里，以为那就是有安全的保障。人生来有维护个体生命的本能，就生来是自私的。可是，有聪明的自私，有愚蠢的自私。聪明的自私是博爱，是急公好义，大家都享福了，我自己自然也就享福。愚蠢的自私是损人利己，坏团体以求个体的安乐，团体坏了，个体自然也就安乐不了。您说中国人的自私属于那一种？

**林** 当然属于愚蠢的一种。

**苏** 中国人在各民族中是以愚蠢显著么？

**褚** 据一般人的统计，中国人的智力相当高。

**苏** 我看中国人是极聪明的。极聪明的人偏做极愚蠢的事，这是什么道理？是由于他们不能思想，还是由于他们不肯思想？

**褚** 我看是由于不肯思想。

**苏** 您看得对，中国人只是不肯思想，不肯彻底地思想。安于短见，爱打小算盘，爱占小便宜。他们为什么不肯思想呢？

**林** 还是由于您所说的懒惰，因循苟且。

**苏** 一点也不错。自私的根源还在不肯朝深处想，还在懒惰，因循苟且。现在我们可以把以上的讨论作一个结束了，中国人的一切毛病都要归原于懒惰，因循苟且。这一点诸位该同意？

**林** 同意。

**苏** 但是问题还没有解决。中国人何以这样懒惰，这样因循苟且呢？

**褚** 这是几千年来的社会环境造成的。大家相习成风，便不觉得这是一个毛病。所以人人都染上这毛病而不自知。

**苏** 这“社会环境”四个字似太笼统，如果它指社会的繁荣

或紊乱，如果说过于逸乐的环境容易使人懒惰，那么中国整部历史是一部不断的天灾人祸史，我们就不能取这个意义来说中国人的懒惰由于中国的社会环境。如果说社会环境就是社会上懒惰的风气，那风气如何起来就还要待解释。

**林** 这问题就不容易解答了，也许中国人的生性原来就是懒惰。

**苏** 谈到生性，人类原来都差不多。而且中国民族在过去历史上所表现的有许多艰苦卓绝的成就，无论是在学问或是在事功方面。就是说现在，大多数乡下农民还是能耐劳耐苦，只可惜他们没有受教育，没有能力或机会去影响国家的政治和社会风气。在中国，影响国家政治和社会风气的还是士大夫阶级，而这个阶级害病最重，流毒也最深。他们是开创风气的，我疑心因循苟且的风气也是由他们播下种子。所以问题就在中国士大夫阶级何以养成懒惰或是苟且因循的风气。

**林** 士大夫是直接受文化影响最深的，也是文化的传播者，恐怕病根就在文化本身吧？

**苏** 我也疑心到这一点。不过，中国文化在哪一方面有毛病呢？

**褚** 我倒有一个想法。所谓懒惰或苟且因循是朝抵抗力最低的路径走，是不肯正面直视困难而拿出力量来把它克服，是迂回逃避，得过且过。所以它是力量贫乏的表现。一个人到了紧要关头，硬着头皮说：“不怕，我来冲将过去！”这要一股劲儿，要一点意志力。许多中国人的毛病正在要下决心的紧要关头，鼓不起那股劲儿，拿不出那点意志力。原因还在他们的体力太弱，生命力不够。说来说去，精神上的懒惰还是由于身体上的羸弱。中国士大夫阶级大半是文人，而“文”与“弱”在中国向来是联



在一起的。因此，他们开了懒惰的风气，并不是为奇。

**苏** 褚教授这番话倒很有意思，也许那竟是一部分的原因。不过这一说唯物主义的气息很重，我还有一点怀疑。十字架上的耶稣并不是一个强壮的大汉，而许多中国贪官污吏倒是肥头胖脑，长得挺结实。

**林** 您提起耶稣，我倒想起一个答案。中国文化的弱点恐怕就在不看重宗教。中国文化向来只看重伦理，它是现世的，实用的，只打眼前盘算的，纯由理智出发的，不带一点奇思幻想，也不带一点激烈的情操。它彻头彻尾是一种温和的尘世主义。所以中国人遇事都冷冰冰的，没有一点宗教的热忱。褚教授所说的力量的贫乏正是宗教热忱的贫乏。临到决定是非的紧要关头，中国人没有一点宗教热忱去鼓动他说：“我要走这条路，不走那条路。”只马马虎虎地混将过去。这正是您所谓因循苟且。

**苏** 我们的谈话愈来愈有意思了。我们现在所谈的不是中国文化问题，而是整个哲学上的一个大问题了。这就是：人类行为的原动力究竟是什么？它是情感呢，理智呢，还是情感兼理智呢？在林老先生看，它是情感，是不是？

**林** 问题不这样简单，姑且说“是”罢。

**苏** 我不愿把柏拉图所记下来的我的许多谈话再复述一遍，且请问一个简单的问题：您如果痛恨一个人，巴不得马上就把他杀死，是不是？

**林** 有时是这样。

**苏** 假如您本着一肚子忿怒，毫不迟疑地真把他杀死，您的行为的原动力是您的情感，您的恨和怒，是不是？

**林** 是。

**苏** 可是通常您痛恨一个人，是否马上就把他杀死呢？

**林** 这却不然。我得四面八方地思量一番，想一想杀了他，我在法律上站不站得住脚，在道德上是不是一件亏心事，或是他真该死，我是否不亲自动手，要到法庭上去求一个公平的处理。

**苏** 您这样想来想去，您就把杀他的念头暂时放下了，是不是？

**林** 自然如此。

**苏** 那么，您的理智节制了您的情感，您停止杀他那个行为的原动力是您的理智还是您的情感呢？

**林** 那当然是理智。

**苏** 在这个假想的情形之下，您的情感对，还是您的理智对？

**林** 在文明社会里，应该说理智对。

**苏** 一切人类行为都可以由此例推。我们应该说，在文明社会里，行为的原动力往往是，而且也应该是理智，而不是盲目的情感。人类和其他动物，文明人和野蛮人的分别都在此，等级愈低，愈少理智的节制，愈容易受情感的冲动。您方才提起宗教，假如宗教也还是要拿理智节制情感，它就和哲学原无二致；假如它提倡信任盲目的情感，那是回到禽兽和野蛮状态。事实上确有一些宗教要人趁着热血来潮，本着盲目的情感，去杀人，去做其他无意义的事。这是狂热主义(fanaticism)。人类在已往走过许多错路，做过许多坏事，就由于这狂热主义在作祟。最近的例子是德国、意大利和日本。他们要违背人性，发挥兽性，所以都受了他们所应受的惩罚。我看你们中国现在许多作政治斗争的人们也还在蹈以往的覆辙。他们正是中宗教热忱的毒，他们不寻求光明而在玩火。

**褚** 光和热原来都是不可少的。

**苏** 不错，但是光更重要，没有火的光不会误事，没有光的火十有九要误事。我老早就有另一个简单的比喻，情感是马，理智是缰，马没有缰，就会乱跑闯祸。

**褚** 您这番话与我们所谈的中国问题有什么关系呢？

**苏** 谢谢您提醒。我真老糊涂了，绕了这么一个大弯子。我的意思是，你们中国人因循苟且，不肯出力，并非由于缺乏宗教热忱，而是由于没有尽量发挥理智的力量。你们贪污，你们腐败，你们对着危亡的局面袖手旁观，你们到处自私，都只有一个病源，你们没有把事情看明白，没有把算盘打清楚。所以任低等欲望的驱遣而不顾前途的祸害。总之，你们的病症在力量的贫乏，行为的苟且；你们的病源在思想的不缜密，知识的不周全，你们所患的是半愚昧症。

**林** 我仍疑心你这个绝对的理智主义太偏。在我们中国的先圣先贤看，情与理要互相融和，一个人才能成为完人。无情的理智容易使一个人冷酷干枯。

**苏** 融情于理，不但是你们的儒家的理想，也是我们希腊人的理想。不过融情的那个理要是周全的理，理不周全，情就不能合理地融在理里面，结果往往是高等情操不能尽量发展，而低等情操却横行无忌。犹如没有使缰子把马御好，马便不发挥它的驯良的走正路的倾向，而发挥它的横冲直撞，放纵不羁的倾向。理的偏狭自然影响到情的横邪。目前你们中国正在吃这个亏。你们在半愚昧状态中，让低等情欲在横冲乱闯。

**褚** 您的形容倒像很对，您以为中国民族的这个弱点是中国文化所酿成的吗？

**苏** 至少是中国文化表现于中国民族的没有一种很活跃的穷理求知的空气。你们社会一般人太不philosophical，没有阿诺德

推尊我们希腊人的那种“思想的自由生发。”

林 原来我们儒家所讲究的正在格物致知穷理。

苏 你们有研究思想的逻辑没有？

林 墨经里有类似逻辑的部分，后来印度的因明学也传到中国来，可是都不很发达。

苏 你们有形而上学没有？

林 没有。

苏 你们有知识论没有？

林 没有。

苏 你们对于宇宙人生种种问题有没有一部有系统有条理的著作？

林 没有。

苏 那么，你们就没有我们西方人所说的哲学。你们虽是要致知穷理，恐怕并没有做到。

褚 我们也有我们的哲学

苏 你们的哲学讨论些什么？

褚 大半讨论人与人的关系，我们的儒家对于人应该怎样做人这一点特别着重。

苏 有什么重要著作没有？

林 《论语》、《孟子》、《礼记》、《荀子》以及后来朱程诸儒的集子。

苏 那些书我倒读过几种。它们大半是些记录，随感录，或是短文。此外你们的道家书像《老子》，《庄子》，我也涉猎过。

林 您对它们的意见如何？

苏 都是一些顶好的书，其中许多话只有学向修养极深的人

才说的出。我特别注意到它们同西方著作不同的几点。头一层，论兴趣范围，它们诚如林先生所说的，是现世的和实用的。像我们无所为而为的致知穷理的精神在它们里面似不很显著。其次，论思想方式，它们是直觉的、综合的，有结论而无达到结论的线索和步骤，有系统条理地分析思想似非作者所长。第三，论说话口吻，它们大半偏重教训，作者以权威的身份，把自己的经验和思想交给读者，重要的目的不在要他们了解而在要他们信仰、奉行。

**林** 这些是否都是毛病呢？

**苏** 不一定是毛病，但是可能成为毛病，至少是从“思想的自由生发”那个标准来说。比如学问偏重现世实用，它不免就像画地为牢，把自己囚在里面，所见的便难得广大周密；思想偏重直觉综合，它不免囿固吞枣，甚至堕入神秘主义的乌烟瘴气；传授偏重教条式，权威就代替了亲身印证，信仰就代替了思想，这往往养成思想的守旧，懈怠，和奴性化。请两位平心静气地想一想，中国人在思想上是否有这些毛病？

**林** 把中国文化在以往的表现仔细一看，您所说的这些毛病确是很显著。

**苏** 从西方文化输入中国以后，你们的思想方法与方式是否已经改变了呢？

**褚** 改变只是表面的，骨子里中国人还是中国人。科举废了，八股的精神依旧存在；经典被人唾弃了，教条主义依旧占势力，学校里教科学了，连所谓科学家的思想也往往极不科学。

**苏** 这就是你们的致命伤了。你们虽不是一个虔信宗教的民族，可是你们的文化始终没有脱离宗教的阶段，始终没有进入哲学的或科学的阶段。你们的思维方式铸就了你们的生活理想。你



们崇奉中庸主义，不肯走极端，这固然有它的美点；可是，遇事做到彻底的那股蛮劲儿你们没有，你们只求折衷，结果往往是苟且敷衍。你们听天由命，到了人力无可如何的时候，便放下手来，不肯作无用的挣扎，这也是你们的智慧；可是这往往做了你们不肯出最后五分钟力的借口，天命主义其实还是失败主义。你们中间聪明人暗地里都是老庄的信徒，讲究清虚无为，相信静可制动，柔弱可以胜刚强，我不敢否认这是老于世故者的聪明的处世法，可是连带地你们轻视知识，轻视努力，轻视文化，轻视群众与团体生活，渐渐地养成了极端的自然主义和极端的个人主义。这一切成为你们中国文化的核心，成为熔铸你们每个人的心理模型的洪炉烈焰。你们的懒惰和苟且有你们的文化背景，有你们的哲学根据。

**林** 那么，我们是否应该彻底放弃中国文化呢？

**苏** 这倒大为不必，而且也不可能。俗话说得好，“没有人能改变他的出身”。是什么样祖父，就有什么样的儿孙。社会的遗传和生理的遗传是同样不能一笔勾销的。你们不能放弃中国文化，可是你们必须扩大中国文化。

**褚** 怎么扩大？

**苏** 当然是吸收西方文化。无论你们愿不愿意，关是闭不了的，西方文化迟早总要打进中国来。可是你们千万记着：西方文化的精髓是我们希腊的传统，是“思想的自由生发”，是“爱知”。你们如果没有接收到这点精髓而只接收到近代西方的工商文化，那就犹如你们讲道教不透懂老庄而只炼汞养生，求神问卜。

时间已是深夜了。苏格拉底的一席话把林先生和褚教授弄得目瞪口呆，面红耳热。二人心里还不很服。苏格拉底说话的口吻有时竟近于武断，动不动就表示自己的意见，不像他在许多对话里

那样从容不迫，拨茧抽丝，一层一层地鞭辟入里，这一点尤其使他们失望。苏格拉底自己也明白这一点，他心里却有一个打算，以为他说话的对象是中国人，他们脑筋敏捷，用不着像教小孩似的教他们。而且中国人本来就爱一点权威气派。他也知道林、褚二人心里还有点疑惑，可是时间不允许他再谈下去了，于是站起来说，“今天我们谈得很有趣，可惜还没有尽兴，下次有机会再谈”。便向林、褚告辞，回到公寓去了。

（《载《文学杂志》第2卷第6期，1947年11月）

## 自由分子与民主政治

顾名思义，自由分子不属于一个政党。惟其如此，他无须与任何政党立于反对的地位。党与党反对，而自由分子在中间保持一个中立的超然的态度。他不参加一个政党，有时因为他要专心致志于他的特殊职业，没有工夫也没有兴趣去作党的活动，有时也因为他觉得有党就有约束，妨碍他的思想与行动自由，而且他也看到在党与党的纷争之中，一部分人如果能保持一个中立的超然的态度，那对于国家社会有健康的影响。自由分子可能缺乏政治兴趣，但是在近代国家社会中，大部分生活都要牵连到政治，不由得他不对政治作思考和形成意见。他在思考时只须就事论事，无须为庇护某一条党纲或某一种政策而去对某一件事情作偏袒地赞助或抨击，所以他的意见较能从四面八方着眼，大公无私，稳健纯正。如果像他这种人能在一个社会里形成一个舆论，那舆论也必是平正的、健全的、有助于社会安定的。

在定义上自由分子既不是某一党某一派的分子，他就不能有所谓“组织”。一切组织都要有一个共同的信仰与共同的纪律，每个分子都要牺牲个人的自由来保持团体的完整。这信仰与纪律可能与另一组织的信仰与纪律相冲突，个别分子势必放弃他的个人的立场而为团体斗争。这就是“阿其所好”，“党同伐异”，

这也就与自由分子之所以为自由分子的精神相反。但是自由分子虽无组织，他们的思想却有一个重心与共同倾向。因为实际上自由分子在社会上往往占多数，尤其是在目前的中国，而这多数人的立场既同是中立的超然的，他们对于国家重要问题自然是很客观地就国家全局着想，他们所见到的自然是公是公非而不是党是党非。所以在像中国这样的国家里，真正能代表民意的是自由分子。自由分子的思想既然比较稳健纯正而又富于代表性，它在一个民主国家里就应该是一个不可忽视的保持平衡的力量。

因为这个道理，站在任何一个政党的立场，我们不应仇视自由分子。自由分子本不与任何政党对敌，而且任何政党如果在某个主张或某个措施上是对的，值得同情的，就在那个主张或措施上，自由分子必定成为他们的热心赞助的朋友。自由分子总是站在全体人民的福利一边，所以总是以公正的态度赞助为全体人民谋福利的那个政党。自由分子是否赞助，就成为测量一个政党力量的最准确的标准。一个政党看到自由分子赞助它，它可以增加自信，提高勇气；看到自由分子不同情它，它也就该深自警惕，力图革新。所以自由分子是政党的清化剂。还不仅如此，政党向来有在朝在野之分，在野党与在朝党总是反对的，所以不免常起冲突，这冲突有时恶化到引起内乱的地步。在民主国家，解决冲突的办法是解散国会，诉诸选举，或是在朝党退让下野，由在野党重新组织政府。在一个不大稳定的国家，无论取那一种办法，都足以引起社会的骚动。如果自由分子有力量，他们的意见就可以在这冲突的两方中保持一种平衡，居中调处，找出一个折中的方案，不致弄成僵局。所以，自由分子是政党冲突中一种缓冲。与这一点相关的是党以内可否有自由分子的问题。本来，“党员”与“自由分子”是互相矛盾的名词，尤其是过去纳粹与法西斯

那种集权式的政党。纪律高于一切，入了党就断送了个人的自由。不过，一个民主式的政党却不同，它的力量不在铁枷似的纪律，而在它对于大多数人民的代表性。它应该能代表各种不同的人民的不同的利益与意见，所以它的分子不应是清一色的，或是像古罗马的“密阵军”，应该是各种色彩具备。尤其应该有一部分比较自由或开明的人物，这种人可以成为党以内的缓冲。

站在整个国家的立场，我们更不应仇视自由分子。这一层无用多说，上文所说的话可以看成这句结论的理由。自由分子在必要时可以反对政府的某种政策或某种行为，但在任何时候都不会反对国家。他站在国家利益的立场上，当然会赞助真正为国家谋利益的政府，到了政府不能尽政府的应尽的职责时，他像任何一个有理性的公民一样，要加以指责，甚至于表示怨望。但是他的动机总是纯正的，善意的。他既代表社会上一种健全的稳定的力量，一个贤明的政府不但不应该设法消除他，而且还应该竭力维护他的存在。

在今日中国，自由分子处在怎样一个地位呢？他被挤在夹缝里，左右做人难。在朝党嫌他太左，在野党嫌他太右。政治上一个难能可贵的德行是容忍，而今日中国的政党，容忍是谈不到的。你不是我的朋友，就是我的仇敌；既是我的仇敌，我就非把你打倒不可。这是在朝党与在野党的一致看法。他们对于自由分子都觉得是眼中钉，时时刻刻都想把它拔去。拔的办法不是软的就是硬的，软的是利诱，假以名位，施以棒喝，使他“入吾彀中”；硬的是威迫，钳制他的言论和行动，假故施以陷害，唆使虾兵蟹将去咬去骂，逼得他动弹不得。“此辈清流，投诸浊流！”这个处置自由分子的老办法，不图复用于今日。

自由分子的势力在今日中国几乎被剥削完了。他们大部分散



在文化教育界与实业界。本应该是社会上的中坚人物，而他们“实逼处此”，不能在地方事业上发生影响，也不能在教育上发生影响。比如说最近这次选举，一个临时杂凑，意在猎取一官半职的“政”党，党员不过数十百人，可以提名选举到几百名代表，其中没有一个社会知名的。而社会上许多真正有学识、有才干、有声望的人物，就无人过问，他们的唯一罪过是不属于任何党派，不能讨价还价。固然也有所谓“社会贤达”一类，他们是否尽是贤达姑不必问，即使名副其实，那也就真是凤毛麟角，数目少得可怜。

这种剥削自由分子的办法，就在野党而言，是所见不广，就在朝党而言，实无异于自失人心。彼此都是把可能的朋友驱遣到仇敌的旗帜之下。这样一来，社会上就只有两种对峙的相反的力量，没有一个缓冲的保持平衡的因素，结果就只能是冲突，而冲突还是无结果。因为我们无法希望有一个较高一层的综合或调和。在一般民主国家，最后的裁判者是民意，在中国，谁知道民意到什么时候才有能力与兴趣去行使这种最后的裁判？我敢说在三十年乃至五十年的未来，中国真正的民意还要借社会上少数优秀的自由分子去形成，去表现。假使这一部分人逼得终归于没落，民主政治的前途恐怕更渺茫。这是一个严重的问题，值得各方人士郑重考虑一番。

（载1947年12月22日《香港民国日报》）

## 从禁舞说到全国性的消遣

近来各城市在纷纷禁舞。舞本是一种艺术，至少也是一种消遣。它并不是西方近代文明的特征。中国在周秦以前，舞不但是很普遍的民间娱乐，而且也是庙堂祭祀燕享大典中一个重要的节目。研究民俗学的人都知道世间从来没有一个不舞的民族，最严肃的民族莫过于希伯来人，而从《旧约》看来，希伯来人在喜庆时也还是有舞。舞是生物表现观乐的最原始的形式，鸟能舞兽也能舞。在人类中各民族有史就有舞，舞与音乐诗歌在原始时代是一个不分家的艺术，它们的公同命脉在节奏。古希腊的酒神舞、中世纪南欧的民间舞、近代非澳两洲以及中国边疆民族的各式各样的舞，都可以见出舞是一种最原始最普遍的艺术。它不但是初民的蓬勃生气的流露，而且也是全民族生活态度与宗教信仰的表现。它和宗教仪式联在一起，产生了文学的一个重要部门——戏剧。中文成语有“欢欣鼓舞”的字样。欢欣与鼓舞原来分不开。欢欣来时，“歌咏赞叹之不足，故不知手之舞之，足之蹈之”。一个民族到了不舞时，那就证明它已衰老，无欢欣之可言了。

所以就舞的本身来说，它不但不是一件坏事，而且是旺盛的生命所必有表现。我们中国民族到汉唐以后就不常舞了。近来西方文化输入，西方生活习惯也渐成欣羡和仿效的对象，于是舞

又风行于国内各大城市。这种舞——普通所谓交际舞——既是外来的、仿效的，不是中国民族的艺术的创造，当然也就不是中国民族精神的表现。而且这种舞在西方是从宫廷与贵族社会产生的，意在酬宾娱友，是一种娱乐也是一种礼节。在近代工商社会中，当时那种雍容揖让的交际情境已不存在，交际舞多少已变了质。到了末流，它不免是骄奢淫逸的表现。它移植到中国，西方从前那种交际情境更不存在，这末流的弊病又变本加厉，舞于是成为繁华世界中一种粗俗的肉感刺激，一种可买可卖的娱乐。对舞者本无友谊，谈不上“交际”，只拿金钱买对方作娱乐的工具。这情形所引起的联想是显然的，我们用不着说。富商市侩和少爷小姐们乃至堂倌妓女们，趁太阳照不见世界的时候，混杂搅在一团，行尸走肉，踉踉来往，酒腥肉臭，如醉如狂。酩酊其中者浑不知他们以外的无数人们在兵火弥漫的世界中忍辱受苦，啼饥号寒。到头来他们自己落得一个疲竭和坠落，而社会也落得一个颓废的蔓延。这种舞和鸦片烟麻将牌一样是中国民族的吮血虫，禁止是理所当然的。“敢有恒舞于宫、酣歌于室，时谓巫兮”，三千年前的商民族早已悬过同样的禁令。

不过禁并不是一个根本的解决。舞本是一种消遣娱乐，而消遣娱乐是人类的自然需要。凡是好消遣有“嗜好”的人们，无论那消遣或嗜好是好是坏，都有一个共同点——他们都有很强旺的生命力，必须发泄。运动家和艺术家如此，赌徒嫖客乃至烟鬼也还是如此，这事实说明了生命的一个大原则：“活”就要“动”，就要“发”，人有生机就必有生机的用武之地，有精力就必有发泄精力的尾闾，生机窒而不畅，精力旺而不泄，那就是“闷”，闷就是苦，心理学已经证明了一般心理病态都起于生机的压抑，人当少壮时期，生机最旺，精力最饱满，发泄的需要也就最强：

愈发泄，愈可补充，精力也就愈弥满，精力要有“消”才有“长”。精力的正常的发泄是工作，但是工作过了一定的限度就嫌单调，身体疲劳而心神也厌倦，“劳”还是可以成“苦”。所谓消遣是代替工作，把精力换一个样式或方向来发泄。工作都有所为而为，消遣是无所为而为，它是自由人在自由时间所发的自由活动，所以最可娱乐。消遣却不是时间的浪费。它像人要跳之前那一蹬，弓要张之前那一弛，发泄精力同时也是蓄积精力。在合理的生活中，无论就个人或全民族来说，工作与消遣必须互相替代，互相调剂。可是从来负政教之责的人们所谋虑的，是工作，消遣却听其自然，不在政纲教义之内。柏拉图替理想国设计，却主张以国法规定消遣娱乐，可算最有远见。既听其自然，它就可好可坏，到了发见它坏时，才去禁止，而它的自然需要却仍然存在，所以我说禁并不是一个根本的解决。

消遣虽似区区小节，却可见出民族性格与社会风纪。一个民族在兴盛时与在衰颓时底消遣方式往往不同。古希腊罗马在强盛时，人民都喜欢运动、赛会、艺术、戏剧和公共集会，到衰败时才有玩耍童看人兽斗之类腐败的玩艺。近代条顿民族多欢喜音乐和户外运动，而拉丁民族却消磨时光于咖啡馆和跳舞厅。中国古代民族消遣的方式本极多。孔子所标六艺，头四项礼乐射御都带有消遣娱乐的意味。音乐歌唱舞蹈驰马试剑打猎钓鱼在古代是中国人的寻常消遣。后来琴棋书画几成为全国性的消遣，可是多少已带有颓废文人的意味。可是近来这一切都是已亡或将亡了，全国性的消遣只有打麻将，抽鸦片，坐茶馆，逛窑子之类。较新式的人也只进影戏院和跳舞厅。有心人略加思索，就觉得这情形实在严重，它不是一个兴旺的气象。买卖式的舞不过是普遍的颓废倾向的一个征候。禁了舞，还有许多其它颓废的玩艺；纵使这些

也禁止了，可能还有更坏的代替起来，有如毒未消的脓包在这块肉上虽消了，在另一块肉上又长起来。所以我说禁并不是一个根本的解决。

什么才是根本解决呢？当然在提倡高尚的健康的消遣方式。精力需要发泄，“自然厌恶空虚”。有了空虚就要填，没有好的来填，坏的就会闯进来；填了好的，坏的就进不去。我们需要好的消遣。什么才是好的消遣呢？它必须具备几个优点：一、可供娱乐；二、有益身心；三、可与众同乐；四、可激发民族的朝气。集团的运动和有艺术性的音乐歌唱舞蹈和戏剧都符合这几个条件。我们应该请一些专家缜密设计，发动全国的力量，作一个大规模有系统的运动，来促成消遣方面的新风气的实用。

（载1947年11月9日《中央日报》）



## 答重庆《大公报》问

### 问

- (一)我的第一本书是什么?
- (二)它是怎样出版的?
- (三)我的下一本书将是什么?

### 答

(一)我的第一本书是《给青年的十二封信》。

(二)那是民国十七年左右,在上海的一班朋友夏丏尊、叶圣陶诸先生开辟了一个书店,——就是开明书店——并且发行了一种中小學生读的刊物,叫做《一般》。我那时正在英国读书,他们邀我按月写点文章给青年朋友们看。当时我自己还是一个青年,在外国生活很孤寂,有时不免有一点感想,我没有什么东西可写,因此就说一点心事话。为着要不拘形式地畅所欲言,也为着要和读者保持较亲密的关系,我用了书信的体裁。这些文章登在《一般》之后,意外地得到许多读者的欢迎。到了民国18年春夏,丏尊

先生就替我把它们结集起来，印成一个单行册子，如今快到二十年了，这部小册子在我的十部左右的著作中还是销路最好的，总共销数大概已在20万册以上了。我有时很后悔，里面许多话都很幼稚，而且引起许多人误会，我只是在谈心，他们以为我存心教训青年，这是我感觉最不愉快的事。

(三)目前写什么我心里还没有定准。二十年前就已蓄意写一部《魏晋人品》，想在魏晋时代选十来个代表人物，替他们写想象的传记(如同Ludwig和Maurois所做的)，综合起来可以见出那个时代的精神。这些年来，我颇留意中国诗，也想挑选一些诗人出来作一种批评的研究(如同我去年写的《陶渊明》那一类文章)。但是我目前在学校里担任行政事务，精力疲于簿书酬对，什么时候我可以抽工夫做我自己所爱做的事，我自己也不知道。

《载1948年1月重庆《大公报》》

## 诗的严肃与幽默

有人说过，人生对于能想的人是一部喜剧，对于能感的人是一部悲剧。这句话确实说得很好。人生只是那么一回事，看你拿来应付它的是理智还是感情，它呈现于你的面貌就不同。你如果跳进去亲领身受其中的情感，你就尝到其中的甜酸苦辣的滋味，不由你不感到人生的可悯；你如果跳出来想一想，在旁观者的地位作一番冷静的观照，一切悲欢得失便现出许多丑陋和乖讹，不由你不感到人生的可笑。这分别全在态度的执着与超脱：“感”必须执着，必须设身处境，体物入微，于亲领身受中起同情的了解；“想”必须超脱，必须超然物外，视悲欢得失如镜纳物影，寂然无动于中，但觉变化光怪陆离，大可娱目赏心而倘佯自得。“感”是能入，“想”是能出；“感”是认真，“想”是玩索；“感”是狄俄倪索斯的精神，“想”是阿波罗的精神；“感”是严肃，“想”是幽默。

人不单纯地是理智的动物，也不单纯地是感情的动物，在实际上我们能感也能想，所以人生向来不单纯的是喜剧，也不单纯的是悲剧。我们对于上文的引语应该补充一句说：人生对于能感而又能想的人是诗。诗像华兹华斯所说的：“起于由沉静中回味起来的情绪。”这就是说，情绪在实际人生中经过感受，在艺术

由感受转到回味，观照或是悬想。问题在感受之后，我们何以要加以回味？简单地回答是：回味是一件有趣的事。希腊人给艺术下定义，说它就是“摹仿”。这看法在已往屡次被人误解和攻击，其实含有至理。我们可以说，回味就是摹仿。在想象中把实际发生的情境描绘一番，玩索一番。这道理本很简单，它和儿童游戏是起于同样的根源。游戏都离不掉摹仿。一个小孩儿看见一个人骑马，觉得那很好玩，于是取白垩在地上画一个粗略的人骑马的图形，或是取一个竹棍放在胯下，当作马骑着走。这个活动就是他对于人骑马那个情境的回味，他就在这种回味中获得乐趣。他无马可骑，或是他不能骑马，这是自然界一个欠缺，一个限制，可是他把它画出来或戏拟出来，画饼实在还可以充饥。这是欠缺的弥补，限制的解脱。这也就是他的自由的恢复，他的幽默。幽默的最后的定义就是人在跳开现实的缺陷与限制时所起的自在无碍的意识。回味就是一种幽默。

但是，回味是否真切，就要看感受是否真切。“想”必基于“感”，能出必基于能入，想象必基于经验；因此，幽默也必基于严肃。沉静中回味情绪，有如中国成语所谓“痛定思痛”，对于痛如无实际经验，思痛也就不免空疏肤浅，流于“无病呻吟”。诗是严肃与幽默两相反者的同一。它的胜境有如狂风雨后的蔚蓝的天空，肃穆而和悦，凛然不可犯而亦霭然可亲。我们姑举莎士比亚的《皆大欢喜》剧中一首冬歌为例来说明，这首歌两章都以下列三行为复唱叠句收尾：

Most freindship is feigning, most loving  
mere folly;  
Then, heigh-ho, the holly.

This life is most jolly.

友谊大半是假装，恩爱大半是傻事；

那么，呵！冬青树呵！

这个人生是顶快活的哟。

在描写人生的可悲之后，他向冬青树唱起“呵”！而突然说“这个人生是顶快活的”。逻辑的结论本应是“这个人生是顶悲惨的”，而他却说成适得其反。我们在“这个人生是顶快活的”这句话中见出诗人的幽默：尽管友谊是假装，恩情是傻事，人生不因此塌台将他压倒，他比自然高一着，他有力量超过自然的限制；但是同时我们也见出诗人的严肃，这句究竟是极沉痛的话，它多少是失望者的强自宽解，尽管是那么说，我们还是觉得极端的寂寞，大有“终日驱车走，不见所问津”的风味。读这首歌我们的情绪可以说是喜，也可以说是悲。其实它不是普通意义的“悲”“喜”两字所可范围的。在实际人生中，悲喜处在相反两极端，而在伟大的诗篇中，悲中往往有喜，喜中也往往有悲，正如典型的如来佛面孔，你说不出那里是悲悯还是喜悦。这就由于严肃与幽默的同一，这也足见诗无限。

幽默有浅深，它和所伴的严肃往往成正比，严肃愈紧张，幽默也就愈深微。例如下列两首民歌：

乡里老，背稻草。跑上街，买荤菜。荤菜买多少？放在眼前找不到。

——徐州民歌



十八岁个大姐七岁郎，说你像郎你不是郎，说你是儿不  
叫娘，还得给你解扣脱衣裳，还得把你抱上床。

——卫辉民歌

这两首歌都可以看成是悲剧。那乡里老与十八岁大姐同是命运的牺牲者，心中都有说不出的苦楚。可是它们同时也都可以看成喜剧，两件事都是人生的乖讹，本不应然而竟然，想起来都很可笑。但是，如果我们仔细玩索，风味就大有分别。第一首的作者态度比较严肃，我们可以说，他的出发点是对穷苦人的深刻的同情，只可见幽默的是“放在眼前找不到”那一句话，而这句话实在说得极沉痛。第二首就微有嘲笑的意味，假如作者只是对于那位女子起怜悯，那怜悯也多少被较明显的幽默口吻掩住，而且诗的主人公可能是郎而不是姐，如果是郎，滑稽的意味就要更重些。总之，我们读这两首歌所生的心情微有不同，前者侧隐多于娱乐，后者娱乐多于侧隐。前者是较深微的幽默，因为严肃的程度较深。

情绪中最辛辣的莫过于怨恨，最深挚的莫过于恩爱。恨则“衔之刺骨”，爱则“念念不忘”。这两种情绪在实际人生中是水火不相容的，可是在讽刺中往往达到同一。诗人对于讽刺的对象显然怀有怨恨，不怨恨就不会加以讽刺；但是如果纯然是怨恨，深恶之就必痛绝之，重则置之死地，轻则“掩鼻而过之”，讽刺绝不如此，它多少都带有规劝、纠正的意思，这就是对于所讽刺的对象存有几许爱惜。讽刺的态度无疑地是幽默的，它的动机仍然是善意的，严肃的。例如《魏风》的《伐檀》：

坎坎伐檀兮，置之河之干兮，河水清且涟漪。不稼不穡，

胡取禾三百廛兮？不狩不猎，胡瞻尔庭有悬貆兮？彼君子兮，不素餐兮！

这是伐檀者站在清苦的劳动者的地位看不劳而获的贪官，怨恨之意显然，接连两句质问似郑重其词亦似调侃，既泄自己的不平，也促对方的反省。“彼君子”可以看成拿给贪官对照的模范人物，也可以看成贪官自己（即上文“尔”）；如果把他看成“尔”，正话反说，幽默更为深微。

讽刺必带有高度的严肃，才见出温柔敦厚。如果毫无严肃性，它就流为浅薄的嘲笑。这还是上文所说的情与理两个出发点的分别：讽刺出于深情，它就自然严肃；出于巧智，它就纯然是游戏。例如苏轼嘲陈季常怕老婆的几句：

龙邱居士亦可怜，谈空说有夜不眠，忽闻河东狮子吼，  
拄杖落手心茫然！

只是写一个滑稽的性格处在一个滑稽的情境，一位信佛居士正在谈佛理之际听到妻子的冒声，吓得拄杖落手。狮子吼在佛书中，本是指佛说法的洪亮的声响，现在移作妻子的吼声，自然是很幽默，但是，我们在这四句诗中，玩味不出什么深刻的情绪，首句的“可怜”意思实在等于“可笑”。

诗是严肃与幽默的同一，所以，悲喜剧的分别是一个庸俗的分别。悲剧的主角在极沉痛的情境中，往往说几句幽默的话嘲笑自己。哈姆雷特的母亲和叔父私通，把父亲谋杀了，正在这个时候，他的学友从远道来看他，他问学友的来意，那人回答说：“送你父亲的丧”；他却加以否认说：“你来是参加我母亲的婚礼。”

这句话显然是调侃，却极沉痛。莎士比亚就在这句有喜剧性的话中，表现出哈姆雷特的悲剧。趁此，我们也可以略谈悲剧中何以有喜剧的穿插。从前一般人的看法是，悲剧的局面紧张到最高度，喜剧的穿插可以把它暂时放松一下，所以这种穿插叫做“喜剧的放松”，(comic relief)其实，我们读到这种穿插时，悲剧感不但没有放松，而且特别加重。读者不妨自己把《哈姆雷特》中掘墓景与《麦克白》中敌门景仔细玩味一番，这会明白这个道理。这种穿插不是“喜剧的放松”简直可以说是“悲剧的精髓”(tragic essence)。

诗的功用本在引起同情的了解，读者的心情理应逼近作者的心情，无论那是严肃或幽默。但是，仁者见仁，智者见智，读者的主观态度往往影响到诗的意味与情形。例如古歌：

公无渡河，公竟渡河；渡河而死，将奈公何！

本是一首挽诗，它显然是一部四幕悲剧，伤悼一件沉痛的事。它的严肃的态度是不难理解的。作者是否带有幽默意味，我们不敢断言。但是，如果我们持几分幽默的态度去读这首诗，它马上就显得很幽默，这件惨事是不应发生而竟发生的，多少是人生中一种乖讹，主人翁似乎可怜亦复可笑。作这样看法，全诗的意味就完全变过，它不是伤悼，竟是埋怨，竟是讥嘲！暧昧在“将奈公何”，这是怨天命不可挽回呢？还是归咎于人谋不臧呢？诀绝的叹息呢？还是责备的怨声呢？很可能地，这还是严肃与幽默的合一。“将奈公何”句同时含有这几种不同的意味。诗中常有这种暧昧的表现，所以读诗的难处在择定一个适宜的态度，以纯然严肃的态度读有幽默意味的诗，或是以纯然幽默的态

度读骨子里很严肃的诗，都不免隔靴搔痒。

这道理也适用于诗的创作。诗是至性深情的流露，一个诗人如果只有幽默，对人生世相就不能起深刻的同情的了解，只能看出它的浮面的丑陋乖讹，觉其可笑而不觉其可怜。这种人大半理胜于情，滑稽玩世。如果做诗，长处也只在轻薄地讽刺。轻薄地讽刺的风气最盛的时代往往不是诗的盛时，西方十八世纪是最好的例证；最长于讽刺的诗人也不是大诗人，法国伏尔泰（Voltaire）是最好的例证。但是，诗也是对于人生世相的玩味，多少是把它当作戏看，所以诗人也必有高度的幽默感，才能跳开实际生活的牵绊，无所为而为地欣赏事物形象本身。一味严肃而毫无幽默感的人多半不能诗，许多理学家，考据学家对于诗都是隔膜的，就是因为这个道理。

古人论《关雎》的话可以应用于一般诗：“乐而不淫，哀而不伤”。哀乐得中，是由于严肃与幽默的配合适宜。它们都经过回味，由自然进于艺术；观察移去了感受的辛辣，艺术净化了自然的粗糙。

（载1948年1月1日《华北日报》）

## 刊物消毒

这些年来大家在提倡普及教育，扫除文盲，仿佛以为只要一般国民都能读书识字，一切问题就自会解决。现在普及教育已算有相当成效了，拿现在比三五十年前，文盲的数目确是减少了，而许多问题却仍然没有解决，社会也并没有光明起来。这就足见只有读书识字的能力还不够，还有一个更基本的问题：读什样书，识什样字！

文字只是一种钥匙，拿它来可以打开许多门类知识的门。可贵者并不在文字本身，而在文字所传的知识学问。我们叫许多人识字，有什么知识学问传给他们呢？或是换一个方式来问，现在多数识字的民众在读些什么书呢？

暂且按下这个问题不答，让我们回顾我们中国过去二千多年的情形。从前中国读书识字的人读的是什么书？不是经史，便是子集。就是一般不以读书为职业而略能识字的人们要拿读书来消遣，所读的也是《三国演义》、《水浒传》、《封神榜》、《西游记》一类带有文学意味或教训意味的书籍。

让我们再环顾现在欧美各国的情形。一般文明国家的民众在读些什么书呢？每一个人清早起来头一件事就是看报纸，白天里各人去做各人的事，到工作完了，若是没有旁的消遣，就读一点



书，读的大半是各种知识方面的杂志，也有些人郑重其事地读文学、科学、哲学、历史各方面的名著。

现在我们再问目前中国的情形如何。到一个时髦的有钱的人家里一看，你居然看到一间书房，里面红木玻璃柜整整齐齐地摆着四部丛刊或是《大英百科全书》之类书籍，琳琅满目，可是从来没有人把它们打开翻一翻，它们只是装饰。走到一个公立图书馆，你零零落落地看到三五个人，管出纳的人守着柜台打瞌睡，整个的气氛冷清得像一座深山古刹。走到一家旧书店，店伙计大有“逃空谷者闻人足音”的喜悦，你纵不买书，他也巴不得你多留一会聊聊天；问起旧书价，他说论本不如论斤，当作废纸卖，价钱还要高些。走到一家新书摊，除掉一些陈腐的教科书和党八股式的宣传品之外，你看到一些红红绿绿的封面印着电影名星的刊物，只有它们是崭新的，你可以想到它们无须在那里久摆，可怜的书贾们就靠它们来撑持门面。你如果在国内作一次旅行，你可以看见轮船上、火车上、飞机上、旅馆里、码头上、车站上，处处都是这些印着电影明星乃至妓女照片的红红绿绿的小型刊物。我说“红红绿绿的”，本是事实，不过据说它们的通行的台衔是“黄色刊物”，为什么是“黄色”，恕我无知。反正这些就是现在中国一般识字的民众所读的书。原来几十年来扫除文盲的努力就是为着要使一般民众有读这种黄色刊物的能力！

这些刊物的内容是家喻户晓的，无庸缕述。总之不外是影星妓女以至于学府校花名门闺秀的桃色新闻，贪官污吏的劣迹，社会里层的奸盗邪淫的黑幕，以及把这一切乌烟瘴气杂会在一起的章回小说。它们已在出版界树立起一种强有力的风气，凡是刊物如果不沾染它们的一点色彩，就行不通，卖不掉。我知道北平有一家报纸每天有大半篇幅都是报导强盗闹妓院，父亲逼奸女儿和

儿子谋杀父亲之类“社会新闻”。

我能想象到茶房店伙、少爷小姐以至于达官贵人们读这一类刊物时的“过瘾”。过的什么瘾？淫瘾，盗瘾，欺诈瘾，残酷瘾，嘴嚼粪和猪滚污泥的瘾。他们有闲暇，黄色刊物消遣了他们的闲暇；他们有饥渴，黄色刊物满足了他们的饥渴。花钱不多，费时不多，买起来方便，带起来方便，读起来不用费脑筋而有陶醉之乐，读完了扔到字纸篓里，如吸完一袋烟之后吹去烟灰，本无足惜。谁说这不是近代文明带给人们的福泽！

中国人老是说“开卷有益”，读这种黄色刊物的益处何在？它喂养了人们的低等欲望，让它们一天肥壮似一天；人们的心地本已恶浊，在它恶浊之上累积恶浊，叫他们永远甘于恶浊，不复知人间有所谓羞耻事。它在生命的源头下毒，把一切生命毒得一千二净。读品在近代荣膺“精神食粮”的雅号，这种黄色刊物也是一种精神食粮，它是精神食粮中的玛啡鸦片烟。像玛啡鸦片烟一样，它刺激你，麻醉你，弄得你黄瘦刮瘦，瘫软无能；弄得你骨髓精血里都深藏它的毒素，遗传给你的子子孙孙。

玛啡鸦片的毒是有形的，人人知其祸害；黄色刊物的毒是无形的，许多人深中其毒而不自知。它的猖獗反映着民族精神的颓废，一般人的生活趣味的低落；大家对它多见不怪，所以法律不加禁止，舆论不加制裁，教育不加防范。依现在情形看，它还有一个很兴旺的前途。但是这是中国民族精神的生死关头所在，我们明知其不可为而仍不能不向国人大声报警：这种黄色刊物一日不扑灭，中国人就一日不能成为一个纯洁的健康民族，而现在中国社会一切黑暗现象也就一日不能消除。

我们要用法律去制止它。它不能援言论自由作护身符。没有人有毒害人心的自由。我们既然可以禁止玛啡鸦片，也就可以禁

止黄色刊物。在任何尊重自由的国家里，法律都要照管到所谓“公共善良风化”(public decency)，何况黄色刊物的流播简直要危害国家的生存！我们不明白政府近来正在厉行纸张节约，把许多很好的刊物和报纸的篇幅弄得非常紧缩，何以还让这些海盗海淫的刊物横行无忌，像苍蝇蚊虫似的满天飞！

我们要用舆论去制裁它。这种黄色刊物的作者和发行者借逢迎人类低劣欲望来赚取几个钱维持生活，在事实上等于精神上的卖淫，而它的读者就是精神娼寮的顾主。我们必须使一般民众透彻地明白这个道理，明白作这种东西和读这种东西都是应该羞耻的丑事，一个人如果能借此赚钱或借此取乐，他的脸上就已打了一个烙印，证明他是属于下贱的一种。

我们要用教育去防范它。说到究竟，对于某种东西的爱和恶是趣味的问题。现在多数民众的趣味低劣到非黄色刊物不读，那只能证明两点，一点是上文所说的民族精神的堕落，一点是文字教育的腐败。前一点的责任我们人人都要负，后一点就要特别归咎于国文教师和文学作家。国文教师没有能使学生养成好坏的鉴别力以及非好书不读，见坏书就痛恨的那种严正的趣味。文学作家没有能替一般民众多写一些好书。人不是生来就倾向下贱的，所以流到下贱，是因为没有一种高尚的力量提举他，鼓励他。如果有好书可读，而修养又足够见出好书的滋味，人们为什么一定要去读黄色刊物呢？这是根本的解决，我们希望国文教师和文学作家们在这方面多加努力。

(载1948年1月1日《天津民国日报》)

## 现代中国文学

本文是应张晓峰先生之约，为《现代中国文化》一部书写的一章。字限五千左右，所以只能说一个概括，粗略在所难免。因为它还可以见出变迁的大势，附载于此<sup>①</sup>。

近五十年里，中国经过了它在历史上未曾经过的大变动。文学的变动是时代变动的反映。这时代变动的起源是东西文化的接触。这接触期间正值欧美强盛而中国衰弱，一接触之后，两两相形，中国的各方面的弱点陡然暴露，于是知识界起了一个维新大运动。这运动中有几件大事。

第一件是教育方式的改革，学校代替了科举，近代科学代替了古代经籍的垄断。在早期的这种改革诚不免肤浅幼稚，却收了很大的效果。就文学而言，它解放了八股与经义的桎梏，使语文变成较适用于现实人生的一种工具。新闻事业随着教育事业发达。作者与读者都逐渐多起来，作者运用语文于时世的叙述和讨论，读者从语文中得到较切实的知识，发生较亲切的兴趣。语文与实际生活接近，这一点是不容忽视的，在从前，语文是专为读

---

<sup>①</sup>指《文学杂志》第2卷第2期。——编者。

经籍与讨论经籍用的，与现实人生多少已脱了节。文学不能在广泛的人生中吸取源泉，原因也就在此。

第二件大事是政体的改革——民主政治代替了君主专制。这改革在初期也很幼稚肤浅，却也收了很大的效果。就文学而言，读者群变了，作者的对象和态度也随之而变了。二千余年来，中国文学在大体上是宫廷文学，叫得好听一点是庙堂文学。它是一个进身之阶，读书人都借此以取禄获宠。所以写作的对象是皇帝和达官贵人，而写作的态度也就不免要逢迎当时朝廷的习尚。周秦的游说，两汉的辞赋，六朝清谈艳语，唐宋的词，元代的曲，明清的八股时文，都是这样起来的。从战国到满清，奏疏策议成为文学中重要的体裁之一，这在外国都无先例可证。君主既推翻了，宫廷文学也就随之失势。如今，作者的写作对象不是达官贵人，而是一般看报章杂志的民众。作者与读者是平辈人，彼此对面说话，从前那些“行上”和“行下”的态度和口吻都用不着了。这个变迁是非常重要的。文学从此可以脱离官场的虚骄和谄媚，变得比较家常亲切，不摆空架子；尤其重要的是，它从此可以在全民族的生活里吸取滋养与生命力。

由古文学到新文学，中间经过一个很重要的过渡时期。在这时期，一些影响很大的作品既然够不上现在所谓“新”，却也不像古人所谓“古”。梁启超的《新民丛报》，林纾的翻译小说，严复的翻译学术文，章士钊的政论文以及白话文未流行以前的一般学术文与政论文都属于这一类。他们还是运用文言，却已打破古文的许多拘束，往往尽情流露，酣畅淋漓，容易引人入胜。我们年在五十左右的人大半都还记得幼时读《新民丛报》的热忱与快感。这种过渡时期的新文言对于没落时期的古文已经是一个大解放，进一步的解放所要做的事不过把文言换成白话而已。



白话文运动只是历史发展的当然的结果。这运动开始于民国六年，它的倡导人是北京大学一批教授，胡适、陈独秀、钱玄同诸人，它的喉舌是《新青年》和《思潮》几种杂志。胡适在《文学改良刍议》里提出新文学的八大信条：一、不用典；二、不用陈套语；三、不讲对仗；四、不避俗字俗语；五、须讲求文法；六、不作无病之呻吟；七、不摹仿古人须语语有个我在；八、须言之有物。陈独秀在他的《文学革命论》里也提出三大主义：

一、推倒雕琢的阿谀的贵族文学，建设平易的抒情的国民文学，

二、推倒陈腐的铺张的古典文学，建设新鲜的立诚的写实文学，

三、推倒迂晦的艰涩的山林文学，建设明了的通俗的社会文学。

话到此为止，胡、陈两人的主张多是消极的，破坏的，他们都针对行将就木的古文说话，这些话在历史上说过的人也很不少，不过他们把它大声疾呼，造成了一个广泛的有意义的运动。他们的真正的贡献在提倡白话文，胡适在《建设的文学革命论》里说：

我的唯一宗旨只有十个大字：“国语的文学，文学的国语”。我们所提倡的文学革命只是要替中国创造一种国语的文学。有了国语的文学，方才可以有文学的国语。

这个呼声很明亮而响亮，当时很博得大多数青年的强烈的拥护，也惹起一些眷恋古人者的微弱的抗争。平心而论，胡陈诸人当初站在白话文一方面说话，持论时或不免偏颇，例如把古文学一律谥为“死文字”，以为写的语文与说的语文必定全一致，而且一用白话文，文学就可以免去虚伪、陈腐、空疏之类毛病，这些见解在理论与事实的分析上诚不免粗疏；但是，他们的基本主张是对

的，文学以语文为工具，语文都随时代生长变迁，居今之世，不能一味学古人说话。用现代语言表现现代情感思想，使现代一般民众都能了解欣赏，这不但在教育上是一个大便利，在文学上也是一个大进步。要论维新运动以来影响到中国文化的大事件，白话文运动恐怕不亚于民主政体的建立。

从民国六年到现在，中国处在多事之秋，政治的波动常波及文学，这短促的三十年见过许多门户的对立，和许多主义的宣扬，大半是昙花一现，在这篇短文中我们无用缕述。其中有一个较广泛而剧烈的争执却不能不趁便一提。这就是左派与右派的对立。本来新文学运动的倡导人大半是自由主义者，在白话文的旗帜之下，大家自由写作，各自摸路，并无一种明显的门户意识。“左翼作家同盟”起来以后，不“入股”的作者们于是尽被编入“右派”的队伍。左翼作家所号召的是无产阶级文学或普罗文学，要文学反映无产阶级的政治意识，使文学成为政治宣传的工具。因为无产阶级的政治意识在中国尚未成为事实，他们也只是有理论而无作品。不过他们的伎俩倒被政治色彩不同的人们窃取，近二、三十年文学界许多宣传口号都是这种伎俩的应声。我们看见许多没有作品的“作家”和许多不沾文学气息的文学集会。

谈到作品这二三十年的成就却也未可厚非。二三十年在历史上是很短促的，我们原不能存大的奢望。我们不要忘记新文学还在萌芽期，所要寻问的不是有无划时代的伟大的作品，而是多数人的共同努力是朝那一个方向。如果我们把五十年以前的传统文学和近三十年的新文学对比参较，我们会发现一个空前的突变。我们确是在朝一个崭新的方向走。

先说诗。新诗不但放弃了文言，也放弃了旧诗的一切形式。在这方面西方文学的影响最为显著。不过对于西诗的不完全不正

确的认识产生了一些畸形的发展。早期新诗如胡适、刘复诸人的作品只是白话文写的旧诗，解了包裹的小脚。继起的新月派诗人如徐志摩、闻一多诸人大体摹仿西方浪漫派作品，在内容与形式上洗炼的功夫都不够。近来卞之琳、穆旦诸人转了方向，学法国象征派和英美近代派，用心最苦而不免偏于僻窄。冯至学德国近代派，融情于理，时有胜境，可惜孤掌难鸣。臧克家早年走中国民歌的朴直的路，近年来却未见有多大的发展。新诗似尚未踏上康庄大道，旧形式破坏了，新形式还未成立。任何人的心血来潮，奋笔直书，即自以为诗。所以青年人中有一个误解，以为诗最易写，而写诗的人也就特别多。

次说小说。通盘计算，小说的成绩似比较好，原因或许是小说多少还可以接得上中国的传统。而近来所承受的外来影响大体上是写实主义，这多少需要实际人生的了解和埋头苦干的功夫。鲁迅树立了短篇讽刺的规模，沈从文、芦焚、沙汀诸人都从事于地方色彩的渲染，茅盾揭开都市工商业生活的病态，巴金发掘青年男女的理想和热情。这些人的作品至少有一部分在历史上会留下痕迹的。抗战以来继起的作者未免寥寥。论理，这伟大的动荡不应不反映于文学，而反映的最适宜的媒介当然是小说。

再次说戏剧。戏剧意在上演，本最易接近一般人民，但是在技巧上它比小说较难，成功极不容易。近年来戏剧的成就不但比不上小说，而且也比不上新诗。早期剧本大半是“文明戏”，剧界先进如陈大悲、余上沅、熊佛西诸人没有写成一部可留传的剧本。独幕剧至今还算丁西林的《一只蚂蚁》可看。改编剧本倒有很成功的。从洪深的《少奶奶的扇子》到李健吾的《阿史那》，可看的改编本很不少，原因是技巧的困难已经原作者解决过。创作剧本最成功的要算曹禺，他的剧情曲折，对话生动，早已博得

听众的好评。只是他摹仿西方剧本的痕迹有时太显著，情节有时太繁复。抗战中戏剧最流行，但是用意多在宣传，情节多偏于侦探，杰作甚少。郭沫若写了几部历史剧，场面很热闹，有很生动的片断，可惜就整部看，在技巧上破绽甚多。总之，戏剧距离理想还很远。

新文学所受的影响主要地是西方文学，所以不得不略谈翻译。林纾以古文译二流小说，歪曲删节，原文风味无存。但是，他是第一个人引起中国人对西方小说发生兴趣的，功劳未可泯没。继起的周作人、胡适诸人开始用白话翻译，多偏重短篇。到近二十年才有大规模的长篇翻译。论体裁还是小说居多。耿济之、曹靖华、鲁迅、高植所译成的俄国小说影响最大。此外，潘家洵之于易卜生，梁实秋之于莎士比亚，李健吾之于福楼拜，袁家骅之于康拉德，熊式一之于伯瑞，往往以一人之力译成一家代表作，用力之勤也很可佩服。诗最难译，徐志摩、朱湘、梁遇春、梁家岱、卞之琳、冯至诸人对于西诗各有尝试，但都限于零篇断简。总观翻译界，努力很可观，而成就不算卓越。原因有两种。第一是从事于翻译的人不是西文了解力不够，就是中文表现力不够。如果以译文校原文，不免错误的十之五六，失去原文风味的十之八九。其次，翻译者无组织、无计划，各凭私人一时兴趣取舍，东打一拳，西踢一脚，以至选择不精，零乱无系统，结果我们对于西方文学不能有一个周全而正确的认识。

翻译虽是不正确、不周全，却已发生了很大的影响。第一是体裁形式的解放。西方文学有许多体裁形式不是我们所固有而是我们可学习的。诗歌放弃了旧格律，小说放弃了章回，戏剧放弃了歌唱和散漫的结构，都在摹仿西方的技巧，现在虽还幼稚，将来总会逐渐成熟。其次是人生世相的看法的改变。文学的要义

在“见得到，说得出”，这“见”字很要紧，如今我们已逐渐学得西方文学家“见”人生世相的法门了，这就无异于说，我们扩充了眼界，磨锐了敏感，加强了想象与同情。第三是语文的演变。中西文组织形式大异，原亦各有短长，就大体说，西文的文法较严密，组织较繁复，弹性较大，适应情思曲折的力量较强。这些长处迟早必影响到中国语文。这就是中国语文欧化的问题。这是势所必至的。开始或嫌勉强，久之自觉习惯成自然。我相信欧化对于中国语文是好的，它可以把西文的优点移植过来。文化的其它方面可以由交流而融会，语文当然不是例外。

西方影响的输入使中国文学面临着一个极严重的问题，就是传统。我们的新文学可以说是在承受西方的传统而忽略中国固有的传统。互相影响原是文化交流所必有现象，中国文学接受西方的影响是势所必至，理有固然的。但是，完全放弃固有的传统，历史会证明这是不聪明的。文学是全民族的生命的表现，而生命是逐渐生长的，必有历史的连续性。所谓历史的连续性是生命不息，前浪推后浪，前因产后果，后一代尽管反抗前一代，却仍是前一代的子孙。历史上还没有一个先例，让我们可以说某一国文学在某一个时代和它的整个的过去完全脱节，只承受一个外国的传统，它就能着土生根。中国过去的文学，尤其在诗方面，是可以摆在任何一国文学旁边而无愧色的。难道这长久的光辉的传统就不能发生一点影响，让新文学家们学得一点门径？这问题是值得我们思量的。

总之，我们的新文学还在开始，我们还在摸索，我们还需要更谦虚的学习，更多方的尝试，更坚定的努力。

（载《文学杂志》第2卷第8期，1948年1月）



## 旧书之灾

中国文化的特色之一，是印刷业最早兴起而也最盛行。我们略翻阅叶德辉的《书林清话》之类书籍，便可以明白我们的祖先在印书和藏书方面所费的心血和所表现的崇高理想。远者不必说，姑说明清时代，刻书是当时国家文教要事之一。在京师的有武英殿，在各省的有金陵、杭州、成都、武昌、广州各大官书局，都由政府资助，有计划有系统地刻印四部要籍，地方文献多由各当地书局分印，大部头著作一局不能独刻的则由各局合刻。刻书流传文化，是一件风雅的事，官书局之外有许多书籍的爱好者，像阮元、卢文绍、毕沅、鲍廷博、伍崇曜、黎庶昌、王先谦诸人都以私人的力量刻成许多有价值的丛书。当时读书人多，书的需要大，刻书也是一件可谋利的事，官局与私人之外，又有许多书贾翻刻一般销行较广的书籍，晚起的商务印书馆是一个著例。现在，官书局久已停闭了，私人刻书也渐没落了，书贾更不必说。从前许多辛辛苦苦刻成的书版大半已毁坏散佚，偶有存在的也堆在颓垣败壁中，无人过问。

从前，各大都市都有几条街完全是书肆，有钱的去买，无钱的去看，几乎等于图书馆。现在的情形就萧条不堪了，抗战初我到成都，西御龙街和玉带桥一带还完全是书店，到抗战结束那一

年我再去逛，这些书店大半都已改为木器铺和小食馆，剩下的几家都在奄奄待毙。从前我在武昌读书的时候，沿江一带旧书店也顶繁荣，去年我经过那里，情形比成都更惨，有些象穷人区，破书和破铜、破铁或是纸烟、花生糖夹杂在一起，显然单靠卖书就不能撑持那破旧的门面了。听说苏州、广州、长沙各地，情形也大相仿佛。我因而联想到伦敦的切宁十字路，巴黎的赛因河畔，以及东京的神田(?)区，我不相信经过这次大战破坏之后，那些著名的书肆区就冷落到这种程度。

中国旧书聚汇的地方当然是北平。经过九年的抗战之后我回了这旧都，看见厂甸和隆福寺的那些书店居然都还存在，而且还是琳琅满目，美不胜收，心里颇为欣慰。可是每一家都如深山古刹，整天不见一个人进来。书贾为维持日常的开销，忍痛廉价出售存货，我花了四万元买了一部海源阁藏的《十三经古注》。二千元买了一部秀野草堂原刊的《范石湖集》，其它可以类推。买过后，我向店主叹了一口气说：“如今世界只有两种东西贱，书贱，读书人也贱！”事隔一年，今冬我逛这些旧书店，大半只是“过屠门而大嚼”，书价比去冬要高二十倍了，我买不起了。显然读书人比去年更贱了。书是否真贵了呢？古逸丛书的零卖每册合到两万元，许多明刻本及乾嘉刻本也只要一、两万元一册。稀见的书或许稍贵一点。我买最平常的稿纸也要八万元一百页，一册旧书至多就只合到纸价的四分之一，刻工运输储存等等都算不上钱。旧书除研读以外还有一个用途，可以当废纸。当废纸它可以卖到两万元至三万元一斤。许多大部头的书现在是绝对找不到雇主的，象《图书集成》只能卖一千余万元，如当废纸卖，可望加倍。所以，这一年来，许多旧书是当作废纸出卖的。废纸有什么用处呢？一，杂货店可以用来包东西，买花生米拆开纸包一看，往往是宣

纸莫刻南监本《五经》的零页；二，废纸可以打成纸浆做“还魂纸”，质料好的印报章，质料坏的作厕所手纸。手纸也要值二三十万元一刀，一刀手纸和二十册左右旧书价值略相等。请想一想看，这情形是多么惨！

想什么！在这科学昌明时代而且是新文化运动时代，旧书本已无用了，活该做手纸！于是我联想起科举初停的时候，我父亲把家里几大箱时文闱墨送到荒地里，亲自掘一个塚，把它们“付之丙丁”，“葬之中野”，我当时幼稚，不免惋惜，父亲说，“它们没有用处了，留着占地地方。”现在一般线装书的无用是否等于时文闱墨的无用呢？其中无用的当然不少，可是大部分是中国民族几千年来伟大的历史的成就，哲学思想的结晶，文物典章的碑石，诗文艺的宝库，于今竟一旦一文不值了么？西方文化发展到现代这样的高潮，荷马、柏拉图、但丁、莎士比亚、康德、歌德、卢梭等一长串的作者并未变成陈腐无用，何以孔子、庄子、屈原、司马迁、陶潜、杜甫、朱熹一类人物就应该突然失去他们的意义呢？

于是我又联想起一些我所知道的藏书家，父祖几代费尽心血搜罗起许多珍善本，到了家庭衰败时，子孙们不知爱惜，把书籍送到灶房里引火，或是称斤出卖去换鸦片烟。就一家来说，这是家风的没落，子孙的不肖。现在我们整个民族也就像败家子了。各都市旧书的厄运很明显地指出两个事实：第一，过去几千年的中国文化已到没落期了，黄帝的子孙对于祖传的精神产业已不知道爱惜了；其次，一般中国人不像欧美人那样以读书为正常的消遣，在读书中寻不到乐趣，没有养成读书的习惯，所以书不行销。

我知道，在这兵荒马乱的年头，拿珍惜旧书来谈，未免“迂阔而远于事情”。但是，如果我们想到秦始皇焚书一事在中国文

化史上的意义，那么，目前书灾并不是一件小事。汉兵入咸阳，萧何马上就派人抢救官府的书，他所做的在当时也似是不急之务。我们要记得，现在各大城市遗留的一点旧书，是在这过去九年空前大劫中所未被敌人毁坏或抢掠的一部分，如果这些再毁于我们自己之手，我们不但对不起祖宗，对不起自己，也对不起人类。纵然目前有许多大家认为比较更紧急的事要做，我仍然认为，抢救旧书亦是一件急不容缓的事。好在这件事只要有人肯做，做起来并不太难。

第一，我向政府建议：在最近三五年中，每年提出约当现值一百亿的款项，这数目实在很微，不过是维持一个国立大学两个月费用的数目——分发各大都市的公立图书馆，或大学图书馆，责成它们就近采购当地旧书。采购的程序，须尽量把大部头书及善本书摆在前面。各图书馆已有的书复制几部也无妨，反正这批新购书是国家的产业，现在造册刊目代存，将来可以由国家分发以后陆续成立的新图书馆。

第二，我向有资产的私人建议：抢救旧书是一件有功德的事，他们应该尽他们的力量设法采购，供自己研读，传给子孙，或是捐赠给学校或图书馆，都无不可。或是再说得低调一点，他们把这件事当作投资，将来到了承平时代，再拿出来出售，也还是不会亏本的。

第三，我向各地旧书店建议：他们这些年来在艰苦中挣扎，值得我们同情，他们流传书籍，所做的仍是文化事业，千万不能把旧书卖去做还魂纸。从生意立场说，许多小门面分立互竞，是他们的致命伤。他们应化零为整，组成合股公司，消耗较小，维持也就较易。

（载《周论》创刊号，1948年1月）

## 诗的普遍性与历史的连续性

诗是以语文表现情感思想的艺术。它的出发点在见与感；在生生不息千变万化的人生世相中抓住一个新鲜有趣的完整有生命的境界，领略到其中情味，有睹于目，有会于心，流连玩索而不忍其消逝，于是用语言把它凝定成为可捉摸可流传的迹象，这就是诗。因此，诗是三种活动组合成的：见，感，说。诗人的本领就在见得到，感得到，说得出。有所见，有所感，多少已是诗的起端，这种见与感必须凝定于语文，以达到诗的成形。世间尽可有人如柏拉图所说的，生活于诗里而不写诗。这种人虽是有福的，而他的福却不完全。表现或渲泄是生命的自然需要，闷就是苦，畅就是快，有话不得不说。传达也是生命的自然需要，人是社会的动物，天然要求同情同感，哭笑都要引起回声，心中才觉安慰，所以有话不得不向人说。心中有诗而不表达出来，这就违背自然。

表现与传达的可能基于语文的存在。情感思想本渊于内心，随境起灭，它们由凝定于语文而外现为有永久性有流传力的痕迹。就凭这种痕迹，人与人之中的墙壁打得大通，而彼此的情感思想可以交流互注而无碍。语文所以叫做“媒介”。这媒介造成无数心灵的婚媾，中外由此谈心，古今由此对话，人于是跳开他



的小我的圈套，而与全人类交感共鸣。孔子说诗可以群，雪莱说诗的大原在仁爱，都是因为这个道理。

表现与传达的可能也基于人性的一致，所谓“人同此心，心同此理”。世间人并不能分为诗人与非诗人两类。如果人可分为这两类，诗的了解与欣赏就是诗人的专利，而所谓“非诗人”就根本与诗无缘。实际上一切人都有情感思想，都有表现传达情感思想的需要，一切人也就多少是诗人。诗是人类的最初的语言，也是人类的公有资产。人生来就有作诗和爱诗的倾向，一个既不作诗又不爱诗的人只是一种精神上的残废，并不是一种自然的现象。近代社会多数人与诗绝缘，那只能证明近代社会是病态的。

因为这个道理，诗不是个人的怪癖，而是整个人生的趣味。

“言为心声”，“风格即人格”，无论是一个人，一个团体，或是一个时代，一个民族，没有生活则已，如其是有，那个生活的方式与理想（这就是“文化”的定义）必最直接地真诚地流露于诗。古代掌政教的人所以采诗以观民风。一个文化是一个有普遍性与连续性的完整的生命；惟其有普遍性，它是弥漫一时的风气；唯其有连续性，它是一线相承的传统。诗也是如此。一个民族的诗不能看成一片大洋中无数孤立的岛屿，应该看成一条源远流长的百川贯注的大河流。它有一个共同的一贯的生命；在横的方面它有表全民众与感动全民众的普遍性，在纵的方面它有前有所承后有所继的历史连续性。

诗的普遍性在原始诗歌中比较容易见出。现在人一提起诗，就不免联想到自成一个特殊阶级，为数不多，多少有些怪癖的诗人，联想到一篇写下来或印成的只有少数人能欣赏的作品。诗的许多误解都起于此，其实诗在原始时代是全民众的共同娱乐，与音乐跳舞是相连的。它都是集体创作，少数人开始，多数人增减

润色，没有文字记载，全靠口头流传。一首诗在流传的日子，就是它在继续创作和继续生长的日子。它所以能流传，就因为它能表现而且能感动全民众的情感思想，否则人们就不唱它，它马上就会埋没无闻，没有文字保存它的僵尸。到了社会分化，文字与印刷术发明以后，这情形就大变了。诗变成个别作家的活动，诗人变成一个特殊职业阶级，做诗与读诗都需要一番文字教育，而文字教育又极不普遍。不识字者就被剥夺去作诗与读诗的权利，纵识字而与诗人的经验资禀相差甚远者仍是与诗隔膜。少数伟大的诗人还可以抓住普遍的人性，能使雅俗共赏。多数不深不广的诗人就尽量发展个人的癖性，尽量朝尖新的冷僻的路径发展，于是诗降为知识的贵族阶级的奢侈品，诗的理想也由此改变：诗所要表现的不是普遍性而是个别性了，诗的风格不要简单深刻而要艰晦尖新了。我们必须明白这是诗的厄运而非诗的正轨。

诗的历史的连续性在原始诗歌中也还是很明显。这在两方面可以见出。第一、如上文所说的，原始诗歌既无写定的稿本，又无个别作家的著作权，一日在流传，就一日在继续修改，也就一日在生长，所以每首诗歌在原始社会中都有一个继续的生命，前有所承，后有所继。其次，像法国社会学家塔德所反复阐明的，原始社会最富于摹仿性，语言宗教习俗典章制度都是起于摹仿，所谓“相习成风”。诗歌也是如此，所以民歌大半是很守旧的，执着传统的，在题材上常固守若干习见的母题，在形式技巧上常固守若干公认的定型。这种传统的固守无疑的有它的毛病：它对于新发展是一种桎梏；但是它也有它的好处：它可以使诗在长远的源泉中吸收滋养，在悠久的历史中获得教训。一般人轻视甚至仇视传统，大半由于误解艺术的创造，以为它不仅是个人的自由的活动，而且是无中生有的活动。其实一切艺术的创造都是旧材料

的新综合，旧方法的新运用。它尽管是“另起炉灶”，那另起的也必仍是炉灶的样子而不是龟毛兔角。每个诗人都不是漂流孤岛的鲁滨逊，他一方面是当时风气的反映者，一方面是历史传统的继承者。在风气与传统所规定的范围与所指示的路径之中，他创造他的新风格。尽管他在反抗风气与传统，而那反抗的原动力还是那所反抗的风气与传统。比如说，唐初诗人反抗六朝，若没有六朝的绮靡，唐初复古运动也就不会发生，而且初盛唐诗尽管是六朝的反动，还是不能完全脱离六朝的气息。这道理杜甫知道，看他推尊阴铿庾信的话就可以明白。因为有风气与传统的维系，我们决不能就某一诗人的诗而论他的诗，他须从在一长串一大群诗人中才能见出他的意义与位置。比如他说杜甫，我们想了解他，就须了解全部中国诗的历史传统。杜甫是全部中国诗史中一个事件，也就要在全部中国诗史来确定他的意义与位置。反过来说，我们如果不了解杜甫，也就无从彻底了解全部中国诗，不但他以后的诗人都受他的影响，他以前的诗人也都要因他出现而重新估定价值。这是英国诗人阿诺德与艾略特所同看重的“历史的意识”，一个诗人如果缺乏这种“历史的意义”，他便无从接得上他那一国的诗的继续一页的生命，他只是孤岩上一株根基浅薄的小草，不会长得茂盛。

综合以上两段话来看，诗的生命有纵横两方面：横的方面是当时全民众所能表现的公同的精神，纵的方面是全民族在悠久历史上的成就。诗的生命消长就随这两个因素为转移。诗在盛旺的时期必须承受风气与传统两个广大的泉源，在衰颓的时候就变成孤立绝缘的东西，前无所承，后无所继，旁无所通。诗的衰落往往反映一个民族的精神的衰落。象一切艺术的演变一样，灵魂的贫乏，形式上的讲究也就愈精致。诗到衰落的时期，诗人往往

“言之无物”，“无病呻吟”，于是想方设法借外表的富丽来掩盖内心的贫瘠，专门在形式技巧上做功夫。诗与艺术本来都是天机与人巧的配合，天机是情感思想与语文的孕育，人巧是洗净这三个要素的工具。大约天机既然充沛，人巧自然随之而来，所谓“动于中，形于外”。天机不存，人巧就只是空的。专赖人巧，意象往往只是雕饰，语文往往只是辞藻，愈在雕声绘色与矜夸辞藻上逞技巧的能事，离诗也就愈远。一般人常有艺术即技巧的误解，其实一个艺术的技巧最成熟的时期往往也就是那个艺术的颓废时期。希腊艺术的“银时代”，意大利艺术的文艺复兴末期，中国画艺的明清时代，都是典型的例证。诗也是如此。单就中国来说，古诗由魏晋到齐梁，律诗由初盛唐到中晚唐，词由北宋到南宋，曲由元到明清，转变的痕迹都是技巧完成而艺术颓废。

一个民族的诗到了颓废，原因是它落在一些老鼠钻牛角似的诗人们的手里，就横的方面说，它失去普遍性，脱离民众，就纵的方面说，它与最好的传统脱节，没有历史的连续性。所以想诗由颓废而复兴，也只有两个办法：接近民众与恢复传统。就接近民众说，中国诗的演变就有很多的教训。诗赋词曲原来都起于民间，成于文人而也衰于文人；到了山穷水尽时，如果另有一个新的发展，也必起于民间，诗变为词，词变为曲，都是沿着这条路径。就恢复传统说，六朝的绮靡到末路，唐人恢复到汉魏，才有唐朝一代光辉灿烂的成就。在欧洲，古典主义没落时，浪漫运动要回到中世纪民间文学的传统，于是才有十九世纪的鼎盛时期，所谓恢复传统，意思并不在“复古”，而在运用过去的丰富的储蓄。到现在为止，世界各国文学还没有一个先例可证明一个新兴文学与过去传统可以完全脱节。英国在诺曼完全征服以后，语文和文学在短期中完全承受法国的影响，但这只是暂时的，不久就恢复



到固有的盎格鲁萨克逊的传统。

这传统问题在中国一向不大成问题——中国人一向是一个重视传统的民族——而在现时却变得非常严重。新文学运动的口号是“打破传统”。新诗人很少有能了解旧诗传统的；连少数对于旧诗有研究的新诗人也觉得新诗与旧诗完全是两回事，各不相谋。我们在新诗中看不见旧诗的影响，新诗显然已放弃中国固有的传统。可是它仍是在接受一个传统，西方诗的传统。文化交流是常事，文化移植却不一定成功，土壤气候不同，移植往往是丹橘变枳，画虎类犬。何况我们新诗人们所接受的并不是完全的西方传统，而是西方颓废期的传统呢？十九世纪后期及现代西方诗有如晚唐诗和南宋词，偏向尖新冷僻。因此这又牵连到接近民众的问题。新诗无疑的是艰晦，不能表现多数民众的情趣，也不能打动多数民众的情趣。有一部分人明白这一点，想使新诗接近民众，而他们的作品又往往只是空洞的宣传口号不成其为诗，结果还是不能在民众中发生影响。新诗在中国还只是在探路，已往探过的一些路恐怕都难行得通。如何使新诗真正地接近民众，并且接得上过去两千余年中旧诗的不断一贯到底的生命，这是新诗所必须解决的问题。新诗能否踏上康庄大道，也就要看这个问题解决到什么程度。

（载1948年1月17日天津《益世报》）



## 挽回人心

目前中国百病丛生，病原固然很多，最严重的是人心的涣散。一般人民对于政府已失去信心，对自己也已失去信心。大家眼看大难当头，焦急而颓丧，不相信政府有办法或是有诚意去挽回这个危局；少数有心人想努力尽匹夫兴亡之责，也自觉无权无力，独木难支大厦。于是无论贤愚，一体抱着“天倒大家当”那种失败主义的心理，趁火打劫者有之，隔岸观火者有之。青年人愿望较高，失望也较甚，不免把一切灾祸都归咎于政府的腐败与无能，在颓唐愤恨之余，把一切希望寄托于凡是反对政府的人们，以为他们一定是中国的未来的救星。

这是无可讳言的事实，也是极危险的病征。目前许多乱象都导源于此。比如说物价，物品的供给是有定量的，需要也是有定量的，以有定量的供给应有定量的需要，论理在价值上不应有很大的波动。而这几年来物价却不断地以级数增高。这种现象显然是人为的。原因在人民不相信政府，不相信钞票。愈不相信钞票而钞票出笼愈多，贬值愈快，物价也就愈提高；物价愈提高而人心也就愈不稳定，金融也就愈紊乱。这全是心理所造成的一种“恶性的循环”。

再比如说贪污。已往官场贪污是例外，今日官场不贪污是例

外。国家好比一棵老树，贪官是蛀木的蚂蚁，蛀来蛀去，势必蛀到那棵老树毁灭倒塌为止；到那时覆巢之下无完卵，一切同归于尽。这是极愚蠢的事而人人都偏争着去做。原因在官僚不相信政府，不相信政府可以保障社会安全，以为目前能抓到一点且抓住一点，好作狡兔三窟之计；不相信政府的法律，以为许多贪污的人都没有受惩罚，自己当然也可逍遥法外。大家相习成风，有了钱就有了势，贪污已不是一件可羞耻的事。失败主义的心理产生了贪污，而且也在奖励贪污。

这里只举两端为例，其它社会病态也都如此，分析起来，后面都有一个心理的成因。在对于政府和自己失去信心之中，大家已养成一个根深蒂固的失败主义，不能有临大难所必有镇静和坚忍。这是一切病态中最严重的一个病态。中国已往数千年的政治教训是：“民为邦本”，“民无信不立”，“得道者多助，失道者寡助”；中国已往数千年的政治经验也是：国运的兴衰系于人心的得失。不必远说，近看这三四十年中的政潮起伏，也可以见出政权总是寄托在人心上。这三四十年中，从满清到袁世凯、曹锟、段其瑞以及其他，一个政权到了人民希望它倒的时候，没有不倒的。这是现政府该警惕的，也是我们应该警惕的。

人心不能挽回，国势就不能挽回。病已深沉，想挽回也不是头痛医头脚痛医脚所可济事，我们必须用大刀阔斧在深中要害处下手，切切实实地做几件大快人心的事。所谓大快人心的事就是根本铲除已往大伤人心的事。这至少有下列三大要政。

一、彻底实行“天下为公，选贤任能”的大原则。我们必向民主大路迈进，这是天经地义。但是目前国情不容许我们移植英美式的民主。弥缝敷衍的选举行宪还是徒使人民对政府失去信心，决不能救目前之急。目前政治腐败的症结在政府要人大半还

脱离不了一个“私”字。从上至下，用人的原则都只在维护私人的政治势力，能效忠于我的虽腐败或无能，也须庇护；只效忠于国而不能效忠于我的虽有为有守，也必排斥摒弃。还有一些人日日在培植私入党羽，在所谓“小组织”上勾心斗角，分布爪牙，垄断选举，垄断中央政权，垄断地方行政，挟其徒众的势力迫胁中枢，抨击异己。到了利害关头，宁可陷国家于危亡之境而不肯放下私图，以至党与党破裂，党与民破裂。这是国民党的致命伤，也就是中国的致命伤。人心之失大半就由于此。“庆父不去，鲁难未已。”目前第一宗要务就是最高当局要能宸纲独断，解散一切明的暗的小组织，罢免一切结党营私的小组织的领袖以及他们的爪牙，对于用人行政，一秉选贤任能的大原则，示天下以至公。这样才能一清观听，咸与维新。我们也明白当局的难处，就是旧的难去，新的未必能接上来。但是这究竟是过虑。有两点值得当局深思：第一，腐败的力量不是一个可凭借的力量；第二，现在人心乱极思治，只要当局有诚意与决心，人民必绝对拥护，人民拥护的力量才真正是可凭借的力量。

二、彻底推行有效的经济救急措施。目前最紧迫的危机是：军事久拖不决而经济先行崩溃，那时候社会秩序大乱，奸匪四处乘机蜂起，局面就愈不可收拾。所以稳定经济是迫不及待的事。目前经济的症结还在地权问题，平均地权是秩序稍定后所必做的事。秩序未定时适足以扰民滋乱；它也还不仅在纸币，反正纸币是筹码，不过是国家的一种信用，信用树立，纸币自然有效。目前经济的症结是在生产和运输停顿，而配给无合理的严格统制。救急办法必须从这三方面着手。我们急应利用外债及私人投资，在战事进行中可能范围之内，增加生产，改善运输，同时，对于实物仿英国现行办法，严格地统制配给。这些事项都需要专家缜

密设计，非本文所能详。反正它们必须马上就做，做好了，许多其它问题——连通货膨胀在内——也就不决自决。经济稳定了，人心也就自然会稳定。

三、彻底澄清吏治。中国政治理想向来尚德化，德化当然是根本的办法，不过这是长久大计，如今社会紊乱，是非不明，德化已嫌缓不济急，我们必须从恪守法律，赏罚严明做起。德化之行与法治之行都必自上始，孔子所谓“子率以正，孰敢不正”。目前许多危害国家的事，像贪污枉法，囤积居奇，扰乱金融，侵犯人民基本自由等等，莫不先由军政要人作俑。常见报纸揭发贪污舞弊大案，大家都渴望罪人斯得，明正典刑，可是不到多时，那案件便石沉大海，不知去向。道路传闻，牵入漩涡的有某某要人，政府怕投鼠忌器，所以隐忍不敢追究。愈不追究，而犯法者愈无忌惮，上行下效，相习成风，以至造成今日这个腐败的局面。一般老百姓饥寒交迫，辛辛苦苦地做牛马工作，而贪官污吏们和他们的子女们却仍一样骄奢淫逸，日日加重老百姓的担负，促成国家的危机。人情不平则积怨，怨深必爆发。这景象是不能再纵容下去的。“治乱国，用重典。”今日首先应该受重典的是贪官污吏，多杀几个，而且杀就要杀到底，人心才能平复，怨气才能消除。

危而不知是愚昧，知而不救是昏庸。今日已不是“以不变应万变”的时候，四万万人都在焦急地观望着，政府有无挽救危亡的诚心与毅力，这是最后一次测验了。

这番话不是高调，也不是怨言，它是救命的呼声！

（载1948年1月25日天津《益世报》）

## 附 录

### 如何学习英文<sup>①</sup>

诸位，我们今天谈到如何学习英文，便需首先明了为什么学习英文。无论学习任何学科，首先都要顾及到它的用处。一般说来，学习英文，大都是为了阅读。在今天的社会里，不管学习什么，如果不懂得外国文字，都不会有什么大的发展的。我们学习英文，是要以英文做工具，以备研究更高深的学问。现在我们分三点来说。

第一、学习英文，并不是一件太困难的事，至少不比学中文困难。因为英文是有文法、有系统、有条理的文字，它可以像学数学似的，按部就班地前进。

第二、英文上的说话的语言，口述的语言，写作的语言，大致都是一样的，没有什么显著的区别。这点并不像我们中国文字似的，欲了解艰深的古文，只学会了普通的语体文是不够的，还必须从深发掘。

第三、英文是拼音的，有步骤可循，所以学习起来很容易。然而，它毕竟是外国文字。曾经有一个同学问我，他学了八年英文了，为什么仍旧没有什么成绩呢？其实，何尝他自己如是，在大

---

①此文为讲演，赵屏俗记录。——编者。



学外文系四年级的学生，也时常犯很多而且可笑的错误呢。那么，英文既然不难学，为什么有许多人费了很多的时间，还学不好英文呢？依我个人从事教学的经验，我以为是：

甲、有许多人往往好高骛远。乍一读就读很深奥的东西，感觉到非常困难，得不到什么益处，殊不知学英文是需要按照步骤来的，是要由浅入深的，不然，就要觉得枯涩无味，很难引起兴趣。当然，也就很难有成绩可言了。

乙、要有文法的基础。有文法的知识，然后，才能有基本的正确概念。有许多大学生，甚至留学生，往往弄不清楚一个很容易的句子，这是因为，他们根本就未弄清楚这个句子的构成，因为一个句子太简单了，他们认为不屑一读，于是便混了过去。浅显的不清楚，当然就谈不到基本知识了。归根结底，这错误是由于他们不良的读书习惯而造成的。诸位自问，如果自己有读书而不求彻底了解的习惯，应该及早改正。因为我教外文系四年级学生的翻译时，问他们懂不懂？他们说懂，及至着手以后，几乎没有一个不犯错误的。

丙、最普通的错误是，许多人把英文当作死的文字看，其实语言是活的东西，我们应该把它当作活的东西来用才好。我们要练习多听，多读，多写，尤其要紧的是，要用英文思想，当然这是一般英文程度较高的人才能如是的。惟有如此，英文才能表现出它的效用，才能变成我们活的工具。我在中学里，有一个同学，就是章伯钧，他整天背字典，也不见有什么大效果，这是他忽略了英文的整体性，这好像人一样，把他分解开了，还能谈到什么应用呢？所以我们必须要用英文思想。这里，我顺便谈一点学习心理，所谓学习，其目的，也不外使不能变为能，使不知者变为知。这样，我们便要有很多的学习方法的训练。方法很多，

但一般人学习的方法，都是用眼睛的，但是这种印象只能在脑子里刺激一下，而且是很微弱的，我们要想使一种意象在脑中固定生根，就非多刺激不可，除了用眼直接获得刺激之外，还有许多感官可用，如耳之于声，喉舌之于诵读，说话，手之操笔，然后把许多刺激凑集起来，围攻脑筋，那么刺激的力量便加大了，意象便会自然而然地加深起来。其中有一个最好的方法就是听，譬如小孩子吧，他们会说话，几乎完全靠听的力量。诸位学了这些年英语，恐怕还不如一个两三岁的英国小孩说的好呢！这就是你们太少听的机会了。所以学英文，听是一个很要紧的方法。听的时候，不妨多听外国人讲，因为那究竟是他们自己的语言。其次，你们要多练习说，有一样人不愿意说，这是他怕犯错误，一直怕犯错误，你的英文永远不会学好。说英文，要脸皮厚，胆子大，如果没有直接与外国人说话机会，你自己不妨在一起组织五六个人，相互练习。如果连这个机会也不可能有，你不妨把你所练文章背下一段，揣摩其中的意思神情，采取说话的方式，自己把它说出来。因为凡是英文文章，都是可以采取说话的方式说出的。用英文说话并不比用英文写文章难。再次，就是要多阅读。关于阅读，我有两点要说：

（一）熟读。英文亦如中文，你若是能熟读二十篇或三十篇，把它逐句分析，逐字了解，而达到完全懂得的地方，那么，你在写作的时候，就会随意地写出正确的句子，通顺的文章了。

（二）常想。你有了熟读的文章，做你终身受用的东西，然后，你还需要有阅读的习惯，无论报纸或小说都可以，意在使英文常和你在生活中接触，把报章啦，小说啦，看作消遣、娱乐，这时疏忽一点，是不碍事的，常见有许多人写出很可笑的文章来，这就是句子的训练功夫不够，所以我附带要告诉大家，改错的练习

也是很重要的，而且用处是很大的。

关于第四点就是分析的功夫了。这个，你们可以在自己的读本上随时随地找出一段，来做练习。

第五点，就是默写这种办法在中国的学校里很少用，我幼时学英文、德文、法文，都用过这种方法的，一共念三遍，第一遍慢，给你一个机会去听，第二遍较慢，让你去写，念第三遍时，你便可以校正了。然后，再与原文对照，看看你的错误究竟在什么地方，这种错误往往有两方面，一、拼音，二、文法。这种办法的收效非常之大，外国的学校里差不多采用这种办法。如果你们练习的时候，两个人也可以做一组，互相帮助，互相改正。这件事并不太费时间，随便抽五六分钟练习即可。默写有两种，一种是常见的文字，一种是不常见的文字。

第六点，这里，我还要介绍给大家一个好的练习英文的方法，这就是翻译。现在，到大学四年级才练习翻译，这足见翻译不是件不容易的事，然而，到四年级才做这步工作，也正是不合理的地方。我认为初学英文时，就应作这步工作的。因为如果你真的明白了，当然初学时也是能翻译的，否则了解的不够彻底，还是无用。在外国人，由他们的文字到事实的了解，只是两步工作，我们由人家的文字到事实的了解，便需要费三步的手续，加多一层翻译的手续。譬如说吧，园子里有一棵树，外国人可以直接晓得树的本身，我们便需要将这句话翻成中文，而后领悟到园子里一棵树的事实。如果你翻译时翻成那里是一棵树在园子里，翻译错误了，便表示你了解的不够。翻译不但可以加深你的了解力、记忆力，而且可以提起你对文学的爱好，引起你对文字的敏感力与辨别力。

最后，便是字典的问题了。大家应该有遇见稍有怀疑就查字典

的习惯。关于用字典，你们要留神，千万不要用一般的字典，我发现过很多的《英汉字典》，几乎没有一本不是有很多的错误的。你们要知道，这些字典有很多是刚毕业的大学生编的，书店老板为了赚钱，于是便印了出来。所以，无论如何在选择字典时，你们要慎重。最好的如《牛津字典》，其它如《韦氏字典》。小一点的如《简明字典》，以及《袖珍牛津字典》，都是很好的字典。我的话就结束在这里。

（载1948年1月29日北京《益世报》）

## 谈报章文学

在染着经院气的人们看，报章和文学不能发生关联。报章只是朝菌随生随死，而文学是千秋事业；报章只能投俗好，而文学须自拔于流俗，曲弥高而和弥寡。这看法不只在中国是很普遍，就是在报章文学最发达的欧美，所谓journalistic writing（“报章写作”）也含有贬责的意味。你说一个作者的风格是“报章的”，乃至说一个人的英文是“报章的”，他都不会觉得你恭维他。

一直到现在，还有一派自尊的学者们不肯读报章里的文章，他们不肯替报章写文章，更不消说。从前我有一位笃好古典的朋友，看到我的案头摆着一些文学刊物，很惊讶而且惋惜地问：“你也在看这些东西？”他特别着重“也”字，言下仿佛有错认了我的意思，以为我本来还洁身自爱，于今竟做出这样没出息的事，看报章里的文章，后来他发见我不但看，而且还写，替报章写，他就不再说什么，只在面上露一点难过的样子，我明白，他认为我是无可救药了。

这不全是一种偏见。就事实论，报纸文章普通确是很坏。报章的主要功用是报导新闻和反映舆论，这些都是严肃而不免枯燥的工作。社会除此之外还有一点消遣，报章于是就“副刊”一点文学作品供消遣。所以文学在报章里变成一种“余兴”，只是茶



余酒后聊散心神的读物。作家有以此为业的，能写文章给人看，就想人看得高兴，而报章读者各色人等都有，一般的趣味不能很高，作家就势必要迁就他们，迎合他们的不很高级趣味，于是产生一些空洞肤浅而富于刺激性与麻醉性的东西，一般报章文学的现状都是如此。这种作品的影响很坏，是无可讳言的。读者如果认为这是文学，就会养成文学的低级趣味，永远不会能欣赏真正的文学；作者如果认为这是文学，也就会养成油腔滑调，永远不会能创造真正的文学。所以染着经院气的人们不屑看报章文学，更不屑写报章文学，确有他们的见地。

但是因噎不能废食。报章文学并非天生来必然要坏，它的坏是由于读者与作者都不肯努力求好。语文的功用原在表现思想与情感，各时代情境不同，表现的方式也就不同。原始人类一切都借口传，文字发明以后，口传变为笔写；印刷发明以后，笔写又变为印刷；从前印刷的都是整部书籍，近代报章流行以后，零篇片段可以逐日逐月分期印行。这可以说是表现方式的进步，因为流传愈广愈速。我们不能相信由笔写变为印刷时，文学必然要因为流传较广较速，而就贬值或降低身分。由印成书本变为印成报章，道理也应该是一样。无论如何，我们既生在这个时代，就应该接受在这个时代最通行的表现方式，也就应该把这个表现方式弄得完善合理。

它可以弄得完善合理，历史有前例可证。姑且拿英国来说，十八世纪散文写得最好而影响也最大的要算艾迪生。当时报章文字初露头角，他主编一个小型日刊叫做《旁观者》，以亲切流利的文笔谈日常生活中一些小问题，以及文学哲学政治上一些大问题，结果不但奠定了一代的文风，而且影响到当时社会的风俗习惯。他自己表明宗旨说：“苏格拉底据说把哲学从天上搬到人

间，我有野心要人说我把哲学从书斋和图书馆，学校和书院搬到俱乐部和集会场，茶席和咖啡馆里。”这可以说是学术的大众化或通俗化。通俗化原来有它的弊端，它有时不免使人把学术看得太容易，甚至淆乱学术的真相，但是它也有它的功德，它叫一般人能赶上时代，至少是明白他所处的时代，不长留滞在愚昧状态中。艾迪生在《旁观者》里确实做到了这一点，他叫一般英国人每天清早于消遣娱乐中得到一点教益，同时读到一篇浅显而典雅的文章，无形中对他们自己运用语文发生好影响。像这种报章文学比起“书斋和图书馆，学校和书院”里许多正经作品和高头讲章，对于社会的效益还要大得多。

这是十八世纪的事，近百年来报章日渐发达，在报章上发表作品已成为文学家的惯例，许多有名的小说家，像狄更斯、萨克雷、威尔斯诸人，都先在报章发表他们的作品而后集结成书。甚至于富于研究性的学术著作，像法国圣伯夫的许多文学传记，以及极不通俗的诗篇，像艾略特和奥登的作品，也都先出现于一般刊物。理由很简单，作者需要读者，而报章能供给的读者数目最多，品类也最繁复。

作者需要读者，这是人情。文学的功用原来就在作者有所见，有所感，借语文的传达，在读者心中引起同见同感。“孤高自赏”虽然可以见出作者的身分，却不一定是文学的健康状态。

“象牙之塔”只是作者的囚笼，而不是他的发育成长所依赖的土壤。真正伟大的作者，必须了解现实人生，因此他就必须接近民众，就多对于人生起深刻的同情的了解，多吸收文学的生命力。就民众说，他们多接近作者（这就是说，多读他们的作品），也就多学会作者的较锐敏的观察，较丰富的想象，和较深挚的情感，因此对于人生得到较深广的了解和较纯正的感受，至于文学趣味

的加强与提高，是当然的结果，更不消说。作者的成就愈大，读者的趣味也就愈提高；读者的趣味愈提高，作者的成就也就愈大。从历史看，文学风气的演进大抵如此。所以居今之世，一个文学作家不能轻视他的读者群众，因此也就不能轻视读者群众最多的报章，报章在今日是文学的正常的发育园地，我们应该使它成为文学的健康发育园地。

这是报章文学作家的责任。他不能轻视读者，他不必逢迎读者，他却不妨由迁就读者而逐渐提高读者。说话的用意原来在使人懂，明知其不懂而仍唠叨不休，这正是“不可与之言而与之言，失言”。但是从另一方面说，如果所说的话旁人无须说而已全懂，说也就是多余的。所以凡是要说的话都有两个条件：第一，听者可以懂；其次，听者未经说出就还未懂。因其可懂，话不是白说的；因其由未懂到懂，话是有效验的，对于听者是有进益的。文学的效用，说来说去，原来不过如此。它叫人逐渐多懂一点，或是懂得更透彻一点。这就是说，它逐渐启发人，提高人的心灵水准。一个报章文学作者如果做到了这一步，他就算尽了他的能事了。他所写的应该是他的读者群众在现状所能接受的文学，同时也应该是使这群众能得到进益的文学。这种作品应该不叫一般读者觉得干燥无味，也不叫高明人觉得它的趣味是低级的。总之，它要能深入浅出，雅俗共赏。

这番话就作为编者开始编辑本刊的一种告白，编者自己把它悬为一个理想，也希望惠稿人们协力促成这个理想的实现。

（载1948年2月2日《天津民国日报》）

## 谈群众培养怯懦与凶残

近两三月以来，各城市陆续发生群众的“直接行动”，交通大学的学潮刚过去，同济大学的学潮还未完全过去，最近又有申新九厂的工潮及上海舞女的舞潮。这只是几个荦荦大者，此外像学生聚众要挟学校，暴徒聚众捣毁报馆，政客聚众支持私人利害企图之类事件到处都是司空见惯，用不着详细举例。这些群众行动大半依照一个共同的方式。开始都有一个有关某一群人的利害的事端，可以做激动那一群人的导火线，继而有少数人乘机暗中操纵煽动，激发那一群人的愤恨，把他们煽动得如醉如狂，于是挟排山倒海之势，要挟对方承认他们的有理或无理的要求。到了这个阶段便无理可讲，群众的声势便是群众的理由，也便是他们的法律。大题目会被假借来做细故私图的借口。这是他们的“自由”，他们的“人权”，他们站在“民主”的立场要作神圣的奋斗；如有人敢和他们抵抗，便是摧残自由，剥夺人权，违犯民主，罪该万死！在这种场面，是非是没有，事实总是被歪曲的。无论有理无理，反正这是大家的要求，你就得答应。你不答应，武器就拿了出来，骂得你狗血淋头，打得你半死不活，把天地闹翻再说！这是他们的义愤，他们的“好汉气”。

古代有一个寓言，说一个父亲临死时把他的一群儿子召来，

拿一捆柴棍叫他们试试看能否把它折断。他们都没有那样大的力气；于是父亲把捆子解开，让他们逐枝折断，他们都不觉到难。于是父亲就给他们这样一个遗嘱：“孩子们，站在一起，你们就有力量，拆散开来，任何人都能摧毁你们，就如同这一捆柴棍。”这寓言反映着人类的原始而普通的经验与智慧力量在团体而不在个体，在团结中弱者变成强者。所谓“众志成城”，“二人同心，其利断金”，也是表明这个意思。人是社会的动物，而社会的存在就基于团结，所以，团结本来是好事。但是，凡事都有几面看法。关于团结，我们第一要问团结的分子的素质如何，团结的力量本身是好是坏，对于社会的影响是好是坏。如果不良的分子团结起来成为一种恶势力，去做违法违理的事，对于社会发生坏影响——趁便地说，这是强盗帮伙的好定义——那种团结就没有理由可以辩护它的存在。

回头谈到近来一些团结行动，我们当然不能一概而论。团结的分子可能是良，是莠，或是良莠不齐；动机可能是纯正，不纯正，或是二者参半；方式可能凭理，或是任情感的冲动；结果可能有济于事，或是决裂坏事，在已经紊乱的社会上增加紊乱。这些问题姑且不谈，社会有目共睹，是非自在人心。我们现在所要谈的只是像近来这些群众行动对于其中个别分子有很坏的影响。

第一，它由掩护怯懦而滋养怯懦。团体由个别分子组成，团体对于它的行动所负的责任本来就是每个分子的责任；可是，在团体行动中个别分子往往把自己行为的责任都推诿到团体那个空洞抽象的名义上，自己就站在一个不负责任的地位。“这不是我，这是大家的意思”。这种不负责任的地位就解除了他的一切法律和道德上的约束，恢复了他的放纵劣根性的“自由”。于是平时个人所不敢说不敢做的等到混在群众中就敢说敢做，平时个人所



引为不光荣的等到混在群众中就恬然不以为耻。这不但是怯懦，而且是卑鄙。世间最怯懦最卑鄙的事莫过于匿名揭贴。心里想骂一个人，理不直，气不壮，不敢公然去骂，怕骂了自己丢人或是撞祸事，却又不肯闭嘴歇气。于是像贼一般把自己隐藏在黑暗里，使劲栽他一个暗拳。这叫做“含沙射影”，自古就被人公认为狐鼠宵小的伎俩。稍稍想把自己看做人的人们决不屑做这种下流事。可是，许多人往往躲在群众中做这种下流事。话明明是他说的，事明明是他做的，可是他不敢站起来自招，公布出来的负责人不是他而是某某社，某某会，你当然抓不住他，更抓不住那个社或会，于是他就逍遥于法律，舆论良心种种制裁以外了。你不信这批人真正没有胆量吗？你如果把他们从掩护他们的群众中牵出来。你会发现他们大半是怯鼠驯羊，有事哀求你会向你哭泣下跪。你从来不会轻易遇见一个随和群众而摇旗呐喊的人，同时是一个特立独行而且做事有担当的人。他没有那个胆量，他一向是在庇护之下寄生的。

其次，在群众庇护之下，个别分子极容易暴露人类野蛮根性中的狠毒凶残。责任推开了，情欲煽热了，迫害狂的原形于是毕露。雅典人以流毒青年的罪状公审苏格拉底，最后法官取决于群众，群众狂呼：“让他死！”于是，一位心灵照耀千秋的哲人就饮酖而死。罗马人受犹太人的控诉，以渎亵宗教的罪名公审耶稣，最后法官也取决于群众，群众狂呼“钉死他！”于是一位大慈大悲的救世主就钉上了十字架。这是两个古典的例证。没有几天以前，印度还有一群热狂人把举世景仰的八十高龄的圣雄甘地打了三枪致命。这种凶残的暴露一半由于团体取消了个人的责任心，一半也由于群众心理中的暗示作用与摹仿作用。一切群众的暴动都难免有怨恨做起因。怨毒之于人本来深入骨髓，群众交相

煽动，星星之火可以煽成烈焰，既成了烈焰，燃烧毁灭便是它的功用，让一切触着它的燃烧毁灭！社会的团结向来都要基于相爱，如今群众只借怨恨做联结线，大家沉醉在怨恨里发泄怨恨而且礼赞怨恨。这怨恨终于要烧毁社会，也终于要烧毁怨恨者自身。要想人世不完全毁灭，而还留一线光明与温暖，我们决不能让这种毁灭的种子蔓延。

今日世界所需要的是清醒，和爱与沉着，而今日群众所走的是疯狂，怨恨浮躁，与怯弱的路。回头是岸，让我们祷祝卷在潮流中的人们趁早醒觉！

（载《周论》1卷5期，1948年2月）

# 日 记

## ——小品文略谈之一

就体裁说，日记脱胎于编年纪事史。在史部著述中，编年纪事体起来最早。史是穷究本源的学问，给过去事实以因果线索的说明。要寻溯因果线索，先要搜罗孤立杂陈的事实。近代学者所谓“资料”。所以搜罗事实是史的第一步工作，也是史的发展中最初为史家看重的工作。说明因果线索是史学上比较晚起的观念，古代人大半只据实直书。中国古代史有专官，官有专掌。

“左史记言，右史记行。”记的方法大半是遇到一件事情发生，随时就记下来，一事一条，如登流水账，先后次第就依事情发生的年月安排。这便是编年纪事。《春秋》是这个体裁的典型。西方各国史的著述也多起于 chronicles（即编年纪事）。例如著名的《盎格鲁撒克逊编年纪事》，就是英国的最早的史乘。这部书不像中国古史出于史官，它成于中世纪寺院的僧侣，作者以私人的资格逐年逐月记载国家的大事。

这种以私人资格写成的编年纪事实在就已经是日记。但是它和日记究竟有一个重要的分别：编年纪事以一国为中心，例如《春秋》中的“我”就是鲁国；日记以作者私人中心，其中的“我”只是作者自己。“中心”与“观点”不同。任何史籍都必

采取一个观点，而那个观点都必是作者个人的观点，我谓“客观的历史”并不存在。现存的《春秋》是孔子站在他自己的尊周尊鲁的观点上，以鲁国为中心，去记载当时天下大事。日记是作者站在他的资禀、经验、修养所形成的观点上，以自己为中心，记载每日所见所闻。自己所见所闻可能为天下国家大事，也可能为私人琐事。在这一点上日记与编年纪事又有不同：编年纪事不记私人琐事，纵然偶尔破例，也必因为私人琐事有关国家大事，《春秋》、《左传》记齐姜、夏徵舒、灵辄、杜阮诸人的琐事，可以为证。

编年纪事起来很早，照理日记也应该如此。但是事实不然，日记起来很晚。在西方，希腊的ephemeris(意谓“日记”)还是官书，记载军队行动或是国王起居；罗马的diarium(“日记”)只是记载奴仆的配给账目，都与后来的日记(diary)没有直接的渊源。最早的近代语言写的日记起于文艺复兴时代，法国有两部最早的日记都不著作者的姓名。一部的作者是一位牧师，另一部的题名是《一位巴黎市民的日记》。西方写日记的风气到十七世纪才盛，英国两位极著名的日记作者爱勿林(Evelyn)和斐西斯(Pepys)都生在这个时期。在中国，《四库全书》中子部杂家类，史部杂史与传记类，集部别集类(日记可能隶属的部门)都不列日记为一目。据个人所知道的来说，清朝才逐渐有日记出现，比较为人所知的是陆清献(陇其)公日记，臧庸拜经日记，钱大昕竹汀日记(这几种实在是论学笔记，与寻常日记有别)。曾文正公(国藩)日记，李文忠公(鸿章)日记，李慈铭《越缦草堂日记》数种。这当然不能证明前人不写日记，很可能有写的不印行，但是这可以证明从前人不很重视日记，不认为它有流传的价值。

在日记起来之前还有一个过渡的体裁，就是笔记。它的内容

无异于日记，只是不逐日安排。古代许多零星琐碎的私家著述，实在都要归于笔记一类。象《论语》、《檀弓》、《韩诗外传》、《晏子春秋》、刘向《说苑》之类，可能都是随时记载，日积月累起来，似有系统又似无系统的。唐人说部盛行起来以后，笔记更日渐发达。像《北梦琐言》、《归田录》、《见闻录》、《涑水记闻》、《侯鲭录》、《梦溪笔谈》、《池北偶谈》、《容庵笔记》之类，或记异闻，或谈琐事，或品评人物，或讨论诗文，或记载朝政，或描写风俗，不拘一格，不避芜琐。其实都是笔记而近于日记。在西方也是如此，记事的多于《备忘录》(memoirs)一类，罗马大将凯撒的《备忘录》(commentaris)记载他自己所经过的战争，是最早的例子。十六、七、八世纪，写“备忘录”的风气最盛，许多政治家退休或文艺家告老时，只要境遇安逸，时间富裕，都写一部《备忘录》，类似《自传》而涉及当时一般掌故。记言的则取随感录、笔记、对谈录各种形式。像马尔库斯·奥勒利乌斯的《冥思录》，琼森的《发现录》(Ben Jonson Discoveries)，布莱克(Blake)、柯尔律治(Coleridge)一类文人的笔记(note-book)，歌德的《与爱克曼谈话》之类作品，其中内容若是摆在日记里也都很合适。

不过这些作品虽近于日记而终非日记，不仅因为它们不标明年月日，尤其重要的是它们大半是作者存心著述，有意要流传给后人的。最好的日记像爱文林和斐匹斯两人的作品，都是作者死后多年才被人发现印行。作者自己初无意借此传世享名。斐匹斯记了九年的日记，不但从来没有向至亲好友谈过，不但时常把它当作一种秘密文件谨慎地藏起，而且用当时人所不熟悉的而后人须费一番研究才发现出来的一种速写字体记录。他仿佛深怕人知道他写过这部日记或是拿它公布。许多日记作者也都这样谨守秘



密。这是日记的一个特色，作者是在自言自语，为自己的方便或乐趣而写作，无心问世。惟其如此，他毫无拘束，毫无隐瞒避讳，无须把话说得委婉些，漂亮些。只须赤裸裸地直说事实或感想。他只对自己“披肝沥胆”（confidential），所以他想写的真正是“亲切的”（intimate）。例如斐匹斯早年同情于革命党，查理第二复辟后，他在1666年11月1日有这样一段记载：

“我们和两三位乡绅在一块吃饭，其中有我的老同学克里斯马君，我和他谈了很多。他还记得我在年轻时是一个剧烈的革命党，我深怕他会记得皇帝（注：查理第一）砍头那一天我所说的话（那话是“如果我要当牧师向他布道，我的题目应该是‘恶人的过去史须毁灭去’”）。但是后来我发现他在那时已离开学校。”

这话是不能告诉人的，说出来有生命的危险，在日记中他居然说出来了。在另一日记中他记下这样一段：

“今早我去了礼拜堂。牧师的演讲甚好，但是前一排一位漂亮小姐的背影惹得我心花意乱。我拿一本诵圣诗给她，好使她回过头来。照面看去颇失望，她像不高兴。收捐用盘子不用劝施囊。真讨厌。要给半皇冠币（注：银币值二先令六辨士）。以后要记得放些六辨士小银币在口袋里。”

这样的坦白在一般自传中颇不易看到。寥寥数语叫我们马上可以看出他的性格。

日记的好处在泄露作者的深心的秘密。怕泄露秘密，那就失去日记的好处。惟其如此，不但作者自己，就是他的亲戚朋友，也往往不肯轻于让一部日记公布，一则怕作者自己的不大好看的一面性格现了出来，一则怕触忌讳，里面可能有许多使旁人不大好看的话。有些作者不免在日记里发泄私人的忿恨和忌妒，李慈铭在《越縕草堂日记》里对他所不高兴的同时文人学者常爱信口

雌黄，就很惹起一些指责。连斐匹斯日记的编辑者也很谨慎地删去原文许多有失体面的话。这种对于作者的虔敬虽然可佩，究竟不免淆乱日记的真面目。

日记虽然本来不是拿来发表的，可是发表了出来，用处却是很多。第一，它是很好的历史资料。正史通常有两个大缺陷。它只记国家大事，只传风云变化中主要人物，对于一般社会内层的风俗习惯以及不影响到政教大端的而却具有特性、值得记忆的人物，或是一概抹煞，或是语焉不详。其次，它往往出自史官之手，或是依据官书，偏袒忌讳，常所不免。这两个缺陷都可以借私人日记来弥补。法国十四、五世纪那两部无名氏的日记，提供我们许多关于当时的政治社会状况的知识。英国十七世纪许多大事像伦敦大疫、大火，以及革命内战之类，在爱文林和斐匹斯的日记里都有很翔实的记载。从这些日记里我们对于当时英法两国社会人情风俗比从正史里还能得到更具体的印象。其次，与史实相关的是传记的资料。替一个人作传记或年谱，如果他有日记留传，我们就有最原始可靠的证据。尤其是一个人的内心生活在日记里比在他的一般言行里可以看得更清楚。日记作风的倾向颇类似小说，在十七、八世纪以前，一般日记与小说都侧重浮面的事态变动，近来这两类作品日渐变成“内省的”，爱作深微的心理描写。曾经轰动一时的俄国女艺术家巴西柯塞夫(Marie Bashkirtseff)的日记(1860年至1884年)，就是一部极好的内心生活的自传。第三，它是文学研究的好资料。时人华兹华斯的妹妹多萝西(Dorothy)的日记就是一个好例。这两位兄妹常在一起，遇到一个新鲜有趣的境界或人物，兄写成诗，妹就用散文写在日记里。借着这种日记我们知道华兹华斯的许多诗是在什么情境之下写成的。还有另一类日记，像法国龚古尔兄弟(Los Concourts)

和纪德(Gide)，英国曼斯菲尔德(Mansfield)，以及美国爱默生(Emerson)诸人的作品，常流露作者对于人生、自然与文艺的深切的感想，也有助于文艺的了解与欣赏。

最后，我们不要忘记日记对于近代小说发展的影响也很大。较早一点的像意大利名著《爱的教育》(有夏丏尊译本)就是用日记体写的。近来象乔易司的《尤利西斯》(James Joyce Ulysses)和吴尔夫的《黛洛维夫人》(Virginia Woolf, Mrs. Dalloway)两部划时代的小说名著在形式上都是一日的日记，把一天里的外界印象与内心变化极细微地描写出来，篇幅到了几百页之长。这可以说是日记体的登峰造极了。

我们都是人，了解人性是人性中一个最强烈的要求，我们都有很浓厚的好奇心，要窥探自己的深心的秘密和旁人的深心的秘密。在要求了解之中，我们博取同情也寄与同情。我们惊喜发现旁人与自己有许多相同，也有许多不同。这世界不是一个陌生的世界，却也不是一个陈腐单调的世界。因为这个缘故，记日记与读日记都永远是一件有趣的事。

(载1948年3月1日《天津国民日报》)

## 给不管闲事的人们

朋友们：

在不管闲事这一点上咱们是志同道合的。这并非偶然，咱们都是中国人，而中国人的骨髓里都有一种怕管闲事的血素，这是无数年代的传家之宝。所以我敢说 I 懂得你们，你们当然也会懂得我。所谓“英雄之见大抵略同”。今天偶然有空，写这封信聊当谈心。话像是多余的，仍不免尽于爱管闲事，还得请求原谅。

我首先推荐一部书，那是在童年时代就听惯了因而熟记了的。开头一句是“昔时贤文”，大家就叫它“贤文”。这是咱们中国人处世哲学的结晶。其中有两句话是诸位都记得的：“各人自扫门前雪，不管他人瓦上霜。”这正是咱们不管闲事的人们的经典。你看这话说得多么漂亮，有哲理而且有诗意！不过也许正因为它诗意，它的哲理还嫌说得过于温和，不够彻底。他人瓦上霜是闲事，影响不到我，不用管，这是天经地义的；就是自家门前雪，既在门前，我走旁人也走，扫来还是多事。最干脆的办法是把门关起来，学袁安高卧。提起袁安——那位“雪满山中高士卧”的高士，是多么风雅，多么清高！咱们不爱管闲事，为的就是保持这种清高。你看，凡是爱管闲事的都是一些功利之徒，俗人，齷齪不堪。咱们当然比他们高一等，不屑与他们为伍，跟他们鬼

混，同流合污！纵然咱们在其他方面不比他们高，只要不管闲事，就会显得比他们高。占便宜总是好的，消极抵抗就占了便宜，这便宜是太便宜了，为什么不占？爱管闲事的人们丢掉这个便宜不占，真是一班傻子！

为人处事总要有一套哲学。咱们的先圣先贤在这方面有极宝贵的教训，儒家谆谆告诫的是安分守己，道家谆谆告诫的是无为省事，数千年的经验证实了这智慧，那里还有错的！事当然有时要有人管才行，但是世间爱管闲事的人多着呢，咱们不管，他们还是要管，“安邦治国平天下，自有周公孔圣人。”他们要管，咱们再去管，管就是多余的，是精力的浪费。他们也不管怎么办？咱们还是不管，反正“天倒大家当”，祸害那里就会落在我一个人头上？况且天纵然塌下来，我可能躲在一个不当要冲的角落里——一个石缝或一堆死尸里——还可以幸免苟活。何况天不见得就倒？没有倒却就怕它倒，那真是“杞人忧天”，未免多事。再退一步说，天如果真正要倒的话，那是命运，难道你就能把它撑得起来？“违天者不祥”，听天由命，这是人的必要，也是人的美德，谁真正征服过自然？

天未必倒而你爱管闲事，天却有倒在你一个人头上的可能。这世间人不但污浊，不但愚蠢，而且也阴险残酷，咱们少惹他们为妙。比如说，你看见一个拿枪的人强奸一个女人，那事固然不对，可是受害的既不是你，你就得少管闲事，谨防他的枪向你的胸膛瞄准。你装着不知道，若无其事地走开，那就显得你很聪明。在你走开时，你不但要闭着眼睛，也要闭着良心。你不能起“是非之心”，“恻隐之心”，和“羞恶之心”，这些劳什子一起来，你就不能不管闲事，或是挺身前去阻拦，或是呼援报警。那你就得准备牺牲自己，而牺牲自己是违反“明哲保身”的大原则的，



而你当然属于“明哲”的一类。“明哲”的人在“是非之心”面前要马虎一点，在“恻隐之心”面前要麻木一点，在“羞恶之心”面前要隐忍一点，有这副本领才能不管闲事，也才能“保身”。且去看龟，学它们的办法，把头缩在硬壳里。它们明白“是非只为多开口，烦恼皆因强出头”那个大道理，所以它们在中国传说里和鹤联在一起，象征长寿。它们不但会“保身”，而且会“养身”。

社会毕竟是进步的。在不管闲事一点上，现在人比过去人还强。从前人还自扫门前雪，现在人不但门前雪不扫，就是门前粪也还是在“不管”之列。粪当然是臭不可闻，但是应付的办法除扫掉之外，还有一个更简单的，便是“掩鼻而过之”。鸵鸟看见猎户追近身旁，把头埋在沙漠了，于是就有了安全感。“掩鼻而过之”的心理有这鸵鸟的前例可援。大家都“掩鼻而过之”，粪就安若泰山，发挥它的最大的作用，永远无扫除之一日。社会一切恶浊现象都可以如门前粪一例看待。它们的存在由于我们的容忍。我不能容忍，不容忍要管闲事，而管闲事之要不得既已定为全称肯定的大前提，结论是很显然的。

习惯成自然。粪本是臭的，习惯了，就“如入鲍鱼之市，久而不闻其臭”。到了这个阶段，“掩鼻而过之”也还是多余的。“人皆有是非之心”，尽管是圣人说的话，倒未必尽然。你看于今社会上“是非”在哪里？许多人昧着良心贪污作弊，欺诈凌虐，许多人昧着良心造谣说谎，颠倒是非。在初起时，他们还惹人愤恨厌恶，久而久之，多所见就少所怪，变态就变成常态，而常态反似变态。这就无异于说，是非完全颠倒过来了。这是咱们不管闲事的人们的胜利！

闲事不管，风凉话还得要说。国家大事不关我的事，“不关我

的事”就是“闲事”的好定义，我自然用不着管。国家大事弄坏了怎样？我没有管，责任当然不在我身上。在谁身上？请问那班管闲事的人们。事情都是他们弄糟了，他们才罪该万死，与我不相干。谁让他们管事？这我却不知道，反正不关我的事。这是咱们不管闲事的人们的逻辑。比如说这次选举。选举既是民主国家的基础，政治的好坏就全靠选举得当不得当。如果选举本身有问题，你不赞成，你就得反对，努力把它弄得合理。如果它本身没有问题，你赞成或者至少你默认，你就得竞选，或者帮助旁人竞选。这是一般民主国民应有的逻辑。而你却另有一套逻辑，不赞成却也不作反对的表示，赞成却也不作拥护的表示，无论赞成与否，你一律不投票，你以为那是“闲事”，不用你管。可是选举在你不反对也不拥护的情形之下举行了，结果出来了，你袖手站在旁边大说其风凉话，说这里原则不对，那里手续不合，这人不配中选，那人不该落选。你很有先见地预料到这样产生的政府将来不会好，你很有义愤地慨叹中国事情之糟就糟在“这一批人”身上。所谓“这一批人”，你当然不在其列。天下无不是的自己，坏都坏在旁人。

一言以蔽之，闲事我不理，坏事别人承担。人们说这种心理是自私。不错，但自私是维护个体生存的大原则，谁逃得开它？不自私才爱管闲事，像孟子所说的“今人乍见孺子将入于井，则披发缨冠而往救之”正是爱管闲事。孺子入井，于你何干？你自己落下井淹死怎么办？你要自私就要残酷一点。处处学缩头乌龟，你也顾不得羞耻或正义感，你必须“混账”，说好听一点是“隐忍”。你不管闲事，事可能弄坏，而坏也可能坏到你自已头上，你的算盘或许打得不对。但是自私就免不掉有一点愚蠢。总之，不管闲事的人不能是一个社会的人，这就是说，不能是一个道德的

人。话虽如此说，社会是闲事，道德也还是闲事，管它的。

英国哲学家霍布斯说在“自然状态”中，“是与非，公道与不公道的观念都没有地位”，而“人的生活是孤独的，贫穷的，齷齪的，残酷的，短促的。”好一个“自然状态”啊！那是咱们现在中国情形的写照，也是咱们不管闲事的人们的乌托邦，让咱们向它礼赞！

一个近于爱管闲事的人拜上。

（载《周论》第1卷第10期，1948年3月）

## 诗的意象与情趣

诗是心感于物的结果。有见于物为意象，有感于心为情趣。非此意象不能生此情趣，有此意象就必生此情趣。诗的境界是一个情景交融的境界。这交融并不是偶然的，天生自在的，它必须经过思想或心灵的综合。在希腊文中“诗”的字义为“制作”，诗都要“作”，而这“作”是思想的运用。

人类思想大约可分为两个类型：一是艺术型的思想，运用具体的意象，一是科学型的思想，运用抽象的概念。意象是个别事物在心中所印下的图影，概念是同类许多事物在理解中所见出的共同性。比如说“树”字可以令人想到某一棵特别的树的形象，那就是树的意象，也可以令人想到一般叫做“树”的植物，泛指而非特指，这就是树的意义或概念。人类思想演进的程序是先意象而后概念。原始民族和婴儿运用思想多着重实事实物的图影，开化民族和成人运用思想才着重凡事凡物的关系条理。我们想到“重”，原始民族想到山石；我们想到“慈爱”，原始民族想到“鸟哺雏”。这恰巧也就是情与理的分别：意象容易引伸情感，概念容易引生理解。诗与科学的不同也就在此。科学推求普遍的真理，以概念为基础；诗创造个别的意境，以意象为基础。科学是推理，是理解的事，诗是想象，是情感的事。

意象容易引生情感，却也不一定就能引生情感。举头向外一望，我看见房屋、树木、道路、人马等等，在我心中都印下意象，可是，我对它们漠然无动于衷，它们没有感动我，对我可有可无，我不加留恋，它们就没有成为诗的境界。但是，这些寻常事物的意象也可能触动我的某一种心情，使我觉到在其它境界不能觉到的喜悦或惆怅，使我不得不在它上面流连玩索。如果我把那依稀隐隐约约的情与景的配合加以意匠经营，使它具体化，明朗化，并且凝定于语言，那就成为诗了。杂乱的、空洞的意象的起伏只是“幻想”（fancy），完整的意象与完整的情趣融贯成为一体。那才是“诗的想象”（poetic imagination）。诗是一个完整的生命，其中，血不能离肉，形不能离体，为了了解的方便，我们加以分析，才显见出意象情趣和语文三个不可分割而却可分别的要素。我们姑且随意举一首短诗为例来说明，比如李白的《玉阶怨》：“玉阶生白露，夜久侵罗袜，却下水精帘，玲珑望秋月。”在这首诗里，我们一眼就看到的是语文——四句五言。这二十字有音有义。就音说，它有一种整齐的格律，声与韵组成一种和谐的音乐，念起来顺口，听起来悦耳。如果细加玩索，这音乐也很适合于诗所要表现的情调。就义说，它写出一些具体事物的意象，如“玉阶”、“白露”之类。这些意象可以个别的用感官知觉去领会。温度感在这首诗中最显著，多数意象都令人觉得“清冷”。其次是视觉，玉阶、白露、水精帘、秋月等都有看得见的形状色彩。“生”、“侵”、“下”、“望”四个动词可以起筋肉运动感觉。“生白露”与“下水精帘”还可能听得见的声音。不过乱杂拼凑的意象不能成诗。这里的许多意象是都朝着一个总效果生发，它们融成一体，形成一个完整的境界，可以看成一幅画或一幕戏。这戏里分明有一个主角，一个孤单的女子；一幕颇豪



华的背景，铺着玉阶挂着水晶帘的房屋，一种很冷清的气氛，白露，深夜，水晶，秋月，一段很生动的剧情，一个孤单女子怀人不寐，在玉帘上徘徊到深夜，等到白露湿了罗袜，寒冷难禁，才放下水晶帘，进房了仍不肯睡，一个人在望那玲珑的秋月。如果我们朝她那内心一看，那里的剧情还更紧张热闹。幕后显然还有一位未出台的男子，她和他过去还有一段耐人猜想的姻缘，于今情形改变了，反正他已去了，留下她一个人在那里重温旧日的记忆，感伤今日的凄凉，怅望来日的离合，而白露、秋月又那么清寒得可爱。这一切形成一个生动的境界，一个完整的意象。我们如果不能把情景看得一目了然，就无人了解这首诗；可是如果只把它看得一目了然而无动于衷，有它不足喜，无它不足惜，那也就还没有了解这首诗的深微。诗人本要借这完整的意象传出他称为“玉阶怨”的那种情感，我们必须了解这“怨”的意味，才能了解这首诗。情感不是纯然可凭理智了解的。“了解”情感势必“感受”情感。我们必须设身处地，体物入微，在霎时中丢开自我，变成诗所写的那位孤单女子，亲领身受她的心境的曲折起伏，和她过同样的内心生活。凡是诗的了解都必须是“同情的了解”(sympathetic understanding)，不同情决无从了解，起了同情的了解，诗的目的与功用才算达到。

这里，意象与情趣的关系如何呢？严格地说，它们并不是两回事，意象中就寓有情趣，情趣就表现于意象。比如这首诗题的“玉阶怨”而全诗却不着一“怨”字，但是句句都在写怨。凡是表示(非表现)情绪的字样，如“悲”“喜”“爱”“怨”“兴奋”“惆怅”之类，都很抽象而空洞。比如说“喜”，你向人说“我欢喜”，人只能用理智了解这句话的普汎的意义，那还只是一个抽象的概念。喜的情境不同，喜的滋味也就不同。从前人有一首

状“喜”的打油诗：“久旱逢甘雨，他乡遇故知，洞房花烛夜，金榜题名时”。虽不是好诗，却可说明这个道理。你只说你喜欢，而没有说出你为何喜欢，以及如何喜欢那个具体的情境，人不知道那是“久旱逢甘雨”的喜还是“他乡遇故知”的喜，他就茫然无凭，不能起同情的了解。我说这首诗也还不是好诗。因为四句各言一境，随便拼凑，不能看成一个完整的意象。而且每句只是一个标题，“如何喜”还是没有写出来，诗中看不出写诗人的性格，所以仍是空洞的。像杜甫的《闻官军收河南河北》：“剑外忽传收蓟北，初闻涕泪满衣裳。却看妻子愁何在？漫卷诗书喜欲狂。白日放歌须纵酒，青春作伴好还乡。即从巴峡穿巫峡，便下襄阳向洛阳。”写离乱时人忽闻乱定准备还乡，整个的具体情境活跃如在目前，才是表现喜的好诗，才能引起同情的了解。

诗以具体的意象表现具体的情趣。具体的意象必是一个活跃的情境，使人置身其中，便自然而然地要发生那种具体的情趣。造出一个情境来打动情趣，道理有如行为派心理学家所谓“条件造成的反射”(conditioned reflex)。呵着痒处(条件)，自然感觉到痒(反射)。“譬如饮水，冷暖自知”。空谈冷暖而不叫人亲自饮水，他所了解的就不是饮某水的某种特殊风味的冷暖。诗不告诉人冷暖，而只请人饮水去自知冷暖。情趣譬如冷暖，饮水譬如观照意象。

生命生生不息。希腊哲人有“抽足急流，再插足已非前水”的妙喻。每首诗所写的境界与情趣惟其是活的，具体的，所以是特殊的，“只此一遭的”(unique)。世间有不少女子因为孤独而生愁怨，可是各有历史背景，各有怀抱，愁怨不能完全相同。《玉阶怨》是只有李白所写的那二十个字所能写出的那一种怨。换一个情境，换一个说法，意味就完全变过。从此可知诗不但不

能翻译，而且不能用另一套语言去解释。诗本身就是它的唯一的最恰当的解释。翻译或改作，如果仍是诗，也必另是一首诗，不能代替原作。

诗是一种对于生活的体验与玩索。无情趣（这就无异于说无生活）不能有诗，有情绪者却也不一定就有诗。许多人自以为有“诗意”，只欠一副表现的本领。其实那“诗意”还是一种幻觉，至多也只是一种依稀隐约的萌芽。要它真正成为诗，必定要经过意匠经营使它明朗化。这明朗化就是具体的情趣见于具体的意象。英国诗人华兹华斯（Wordsworth）说得好，诗起于“由于沉静中回味起的情绪”（emotions recollected in tranquillity）。感受情绪是实际人生的事，回味情绪才是艺术的事。感受是能入，回味是能出。由感受到回味是由自我的地位跳到旁观者的地位，由热烈的震动变为冷静的观照。在这回味之际，情绪就已连发生情绪的境界在一起想，就多少已化为意象。就在这回忆中，那情绪与境界的浑整体经过熔化和洗炼，由依稀隐约而化为明朗确定。所以这回味就是批评家所谓“创造的想象”。

如果我们把原来感受的那种生糙自然的情绪叫做第一度情绪，回味起来的情绪叫做第二度情绪，它们的分别可以这样判定：第一度情绪如洪水行潦，拖泥带水；第二度情绪如秋潭积水，澄清见底；第一度情绪有悲喜两极端中各种程度的快感与不快感，第二度情绪悲喜相反者同为欣赏的对象；第一度情绪起于具体的情境而那具体的情境却不能反映于意识，意识全被情绪垄断住了，第二度情绪连着它所由起的具体的情境同时很明确地反映于意识，是一个情景交融的境界。总之，第一度情绪是人生，是自然；第二度情绪是想象，是艺术。艺术凭借自然，却也超脱自然。它是根据自然而另外建立的一个意象世界（ideal world）。就有

所凭借而言，它是写实的，就另有所建立而言，它是理想的，超现实的。它是人生的反映，也是人生的弥补。

一般人有情趣而无诗，原因在有自然而无艺术。有感受而无回味，能入而不能出。情绪离着意象而孤立空悬。一切诗都必须经过感受阶段，在“自我”中渗透一番；一切诗也都必须经过回味阶段，跳出“自我”的圈套，得到一个可观照的意象。所以一切诗都必须同时是主观的与客观的。纯然主观的诗与纯然客观的诗于理都不能存在。物与我固然有一个分别，诗或是写亲身感受的，或是写观照于物的。一般人把前者称为主观的，后者称为客观的。其实写主观的经验必须能出，写客观的经验必须能入。一则化主为客，一则化客为主，同是相反者的同一。比如班婕妤写《怨歌行》是写自己，可是她是“痛定思痛”，把自己的身世当作一部戏去看，才看出她自己恰像秋风中的纨扇，这纨扇的意象就表现出她的情绪。李白写《玉阶怨》是写旁人，可是他也必须在想象中亲领身受那孤单女子的心情，才明白她的“怨”是起于那么一个情境，有那么一种风味。

尼采讨论希腊悲剧，说它起于阿波罗（日神，象征静观）与狄俄倪索斯（酒神，象征生命的变动）两种精神的会合。这两种精神完全相反，而希腊人能把它们融会于悲剧，使变动的生命变为优美的形象，就在这形象中解脱生命的苦恼。尼采以为这是希腊智慧的最高的成就。其实不但在悲剧，在一切诗也是如此，情绪是动的，主观的，感受的，狄俄倪索斯的；意象是静的，客观的，回味的，阿波罗的。这两种相反精神同一，于是才有诗。只有狄俄倪索斯的不住的变动（生命）还不够，这变动必须投影于阿波罗的明镜（观照），才现形相。所以诗神毕竟是阿波罗。

（载《文学杂志》第2卷第10期，1948年3月）

## 谈行政效率

国家乱的理由都很简单：应办的事没有办或是没有办得好。中国人素信“人存政举”，以为事办不好是由于事不得其人。这看法大体是正确的。但是制度（即与“人”相对立的“法”）也不可一概抹煞。制度好，虽以中才因利乘便，也可以应付裕如，制度不好，虽大才大智也觉积重难返，不能发挥他的最大的效能。比如说目前中国行政效率之低，事不尽得人固然是事实，能人不能尽能也是事实。原因在我们的行政制度上弊病太多，现在姑举几个荦荦大者。

政事的大端不外三种：设计，执行，考核。这相当于政府的立法，执行和监察三大权能。每一个行政机关都必同时顾到这三点。最重要的是设计。设计是运用科学方法于实际事务的处理。这是用脑的工作，需要技术的知识经验和清晰而周密的理解力与判别力。这也是居首脑地位者的工作，立法意在必行，求其必行就必须有权威与信仰，否则便不能发号施令。现在许多政府机关，在行政程序里根本就没有设计这一项。大家都坐在衙门里“办公”，希望无事，事来了就临时设法应付。这只是头痛医头，脚痛医脚。因此一切困难得不到一个全盘的彻底的解决。许多行政人员在经验上也必感到缺乏设计的祸害，可是因循不改，其原因



在首脑的精力浪费于做手足的工作。现在当行政首脑的，大半都有一种错误的自大观念，以为他既有全权，就应有全能，“事必躬亲”是旁人所称颂而他自己也引为自豪的一个美德。他天天去做小事，就忽略了大事；天天去执行自己所发的命令，就没有工夫在所发的命令上费一番思索。这是所谓“不识大体”，好比下棋或作战，全局已输，一子一点的得失何济于事？

其次说执行。计划已经定得周密了，执行的要务不外两点，第一就各个执行人员说责任必须分清；其次就全体人员说，彼此必有联系，不能脱节或失调。要做到这两层，人员在得力不在多；机构在简单明了不在繁复。现在一般中国行政机关在执行方面的毛病，正在机构太繁复，冗员太多，以致职权无从划清，联系无从密切，而守职尽责的风纪也无从严明。作者对于学校行政知道比较清楚，姑以外国学校行政与中国学校行政作一个比较，来说明这个道理。在外国，一个规模很大的学校（老的如巴黎、牛津，新的如伦敦），通常只有一个规模很小的总办公处，职员寥寥十数人，凡是庶务会计的事务都在那里处理。各院系虽有院长、系主任的办公室，通常只有一个打字员或助理，除掉学期开始和结束时有一阵忙碌，办公室整年鸦雀宁静，各人按部就班地处理文件，丝毫没有赶办要事的样子，更没有为职责而起的纷争。就在这种简单肃静的空气中，他们把全校几千人甚至几万人的事务办得有条有理。转头看中国，一个规模并不很大的大学就有无数办公室，总务、教务、训导等处各成一个庞大的系统，甚至一校有六院，每院都设有这三处。处之下有组，组之下有股，每股都有一大群职员，一个千余人的学校可以有百人以上职员。办起事来，股问组，组问处，处问校，到处是下层问上层。理起责任来，校推处，处推以下各层，或是各处推院系，院系推各处，仿佛责任

都不在自己身上。一件事经过几层推委，就引起许多纠葛，延宕许多时间。往往有一件事本属于教务，训导也去管。训导定一个办法，而教务却不知道。全校许多职员都像煞有介事在忙。可是一切都弄得乱糟糟的，拖延的拖延，搁置的搁置。学校情形如此，其他政府机关更甚。机关乱，人乱，事那能不乱？

最后说考核。要想人员各尽其职，就必须求事各称其才，劳者各得其值。事各称其才，须求之于任用之始。一切任用不是一种恩惠，不能当作人情上的应酬。中国自古行政人员的任用都凭考试与选举。考试直接测验其学识，选举则依其品学经历与声望。这是一个良好制度，我们不应轻易放弃。现在，一般政府机关职务，大半被视为主管人员的亲戚朋友们的啖饭分肥的地盘。有考试铨叙的制度而入选合格者不一定有事可做。大学与专门学校毕业生失业者遍地皆是。人无合适的事做，事无合适的人做。所以行政机构开始就误于一个私字。着重点开始就在人而不在事，事做得好坏不能影响到人的擢贬，劳各得其值一层当然也就办不到。目前铨叙制度本身也不很健全，因为它的着重点在学历年资而不在能力与成绩。同是博士而学识可能有天渊之殊。现在铨叙只问他是否博士而不问他有无学识；同有十年以上的年资而成绩与能力也可能有天渊之别，现在铨叙只问他的年资而不问他的成绩与能力。人在才能上是绝对不能平等的，却都要受平等的待遇。因为人的价值观念颠倒，贤能者不能得奖励，愚庸者不能得惩戒，结果不是愚庸者攀就贤能者，而是贤能者俯就愚庸者。在这种情形下，我们如何能讲求行政效率？

与考核相关的是职位的保障。文官制度最健全的要算英国，行政首脑尽管换来换去，而每部人员除掉犯过以外不能以一个部长的命令撤换。这办法的用意甚深。第一，职位的保障，人员才

肯忠于职守；第二，任职久，经验富，做事才可以驾轻就熟；第三，特种训练学校往往只是闭门造车，出门未必合辙，最理想的行政训练是在行政机关本身，处理一项事务同时也就是受那项事务的训练，职位不轻易更动，可以使训练成熟。目前中国行政机关大半谈不上职位的保障，人员视职位如传舍，今日我辛辛苦苦地做一件事，没有成功就要放手，明日他人来，可能改弦更张，前功尽弃。在这种情形之下，我们如何能希望行政人员公忠到底而不敷衍塞责。

行政机关的弊端还不止此，这里只能举其大者。这些弊端一日不革除，行政就一日讲不到效率，政治就一日难望清明，而目前紊乱的局面也就一日无从拨正。这道理本很简单，当局诸公未必没有见到，但是他们何以不切实去做？这是我们不能解答的。

（载《智慧半月刊》第44期，1948年4月）

## 养士与用士

据最近统计，全国中学及专科以上学校学生领全公费者约十二万一千四百人，领半公费者约二万四千九百人，共计约十四万五千余人。公费随物价上升。每年共需款项数目颇难估计，而且领公费的人数也随时变动，趋势是有增无减。据最近一个月的情形来说，最高额全公费每名已达三百万元左右。以学校为单位说，公费一项有时超过全校教职员薪贴总额，超过经费与设备费十余倍乃至数十倍。以全国教育经费为单位说，三十六年度概算公费总额是五百零四亿，占全部教育经费约百分之十五，三十七年度预算公费总额约在七千三百亿，约占全部教育经费百分之二十五。据3月14日报载教育部训令：“学生公膳费一项现时每月支出将近一千亿元”，则超过预算甚多。这不能说不是一笔大开支。

公费的设立始于抗战初年。当时许多学校都在流亡播迁，学生们或是离乡背井，经济来源断绝，或是家虽近校，而受战事影响，仍无自费就学的能力。政府为救济流亡与清寒的青年，为在战争中维持教育于不坠，于是有公费的设立。在战时经济极端窘迫中，政府居然能作这种长远的计算，其苦心孤诣是极可钦佩的。当时除掉培植人才以外，还另有一个用意，就是不让下一代的中国人

稽留在沦陷区域，受敌伪的蹂躏或利用。所以公费的设立含有教育的与政治的两种意味，一方面是教，一方面是养。就抗战几年的成绩看，这两方面的成效都颇可观：我们培植出来了一些有用的人才，也救济了许多可能陷于敌伪占领区的青年。

抗战胜利以后，一般家庭经济状况比从前更坏，公费制度不能不继续维持。但是学生人数日渐加多，政府也日渐感觉到担负一天沉重似一天，于是从去年新生起，公费改为奖学金，而奖学金名额限制只能占全体新生百分之二十。但是就目前说，已领公费的照旧续领，奖学金之外又有匪区救济金，青年军复员学生公费和抗战功勋子弟助学金等等名目，所以实际上大多数学生仍靠国家给养。这给养的目的仍如抗战时期一样，含有教育培植与政治的收养两重用意。

就复员这一两年的情形来说，公费制度对于在校青年的影响可谓好坏参半。好是无可置疑的，教育的命脉赖维系，一部分优秀清寒子弟确实赖此在学问上有所成就。坏也在所不免，富家子弟有占住穷人子弟名额，领着公款浪费的，狡黠无赖的有跨校领双份公费或冒领公费的，也有占领公费视学校如旅馆或疗养院的，最普遍的现象是视公费为所应得，很少有人记得这还是比他们自己更穷困的老百姓的血汗的代价。他们还天天在叫苦，没有想到一般老百姓还比他们更苦。就连他们的师长在待遇上也还比不上他们。比如拿北平来说：一家四五口的教授至多只领得一千万稍有出头，而一名公费就有三百万出头。教授的子女进学校还要缴费。

就大体说，我和多数教育界人士的意见是一致的。在目前社会经验状况之下，优秀清寒子弟还必须靠国家的力量来培养。公费或奖学金制度还要维持。但是办法必须改良，国家培植的应仅



限优秀清寒，我们不应拿小民脂膏无选择而且无计划地浪费于资助顽劣纨绔。目前的办法所给的印象是养多于教，而且养也没有达政府养的用意。说干脆一点，养的用意是免得青年子弟造反。养而不教，受养者就不免还要造反。

但是最严重的问题还不在此，而在养不能养一辈子，学生们终有毕业离校的一日。就目前实际情形说，毕业就等于失业，也就等于断养，这一批青年学子受过很高的教育，都有很高的理想，一出学校，你叫他们学无所用，理想打得粉碎，你难道能期望他们很顺恭地永远站在饥饿线上不成？因此我想到苏东坡论“战国任侠”那一篇文章。他说战国养士的风气很盛，“其力耕以奉上，皆椎鲁而无能者，虽欲叛乱而莫为之先”，所以六国不速亡，就由于“民之优异者散而归田亩”。

向之食于四公子吕不韦之徒者(注：受过给养的)皆安归(注：断养以后)哉？不知其能孺项黄骥以老死于布褐(注：穷困而死)乎？抑将辍耕太息以俟时(注：学陈胜吴广造反)也！

这问题在现在还有它的重要性，值得讲政治权谋者想一想。

纵然丢开政治权谋不谈，我们也得要问：我们花这么多的物力与人力来培养这么多的学生，我们总要有一个目的，养而不用，目的何在？失业断养，不但对青年们自己是一个大灾害，对国家社会也是一个大损失，不消说威胁。这青年失业问题是必须趁早解决的，我们对此愿提供三点意见：

一、失业的原因第一在政府对于学校毕业生的出路漫无计划。教育原要适应目前环境需要，准备要什样房屋就制造什样砖瓦。我们应该考量目前国家究竟有那些事情要做，需要若干人才，

然后按部就班地训练做那些事业需要那么多数量的人才。这样的量出为入，总能达到“事有人做”和“人有事做”两个大原则。目前我们只是敷衍人事，滥设大学，大批制造一些不甚合用的学生们，把他们送出校门，就算缴了货，卸了责任。这是无目的的教育，无目的怎样能有功效。

二、许多青年失业，并非由于人才过剩，而是由于百业停顿。比如说医，如果国家要把医药卫生设备做到近代与合理化，目前可征用的医药人才距实际需要还相差甚远。因为国家对医药卫生设备根本没有下手举办，才叫学医的人们在医生最缺乏的中国无事可做。这种矛盾现象每门公众事业都是如此，工程师荒而工程师无事可做，教师荒而教师无事可做。解决方法当然就是公众事业的发展。由于战争的绵延，发展公众事业当然有很多困难，但非绝对不可能。学校可以维持，其他机关为什么就不能维持？这不全是经费问题，最重要的还是计划组织与推动力。束手无策，事自然停顿，人自然闲散。

三、许多青年失业，也有几分由于公务员的任用与淘汰还没有合理的办法。政府机关如毛，机关职员如毛，可做事的位置都被一些无能的人们占住，所以少年英俊之士无从插足。合理的办法是机关以内严行考绩制度，应裁汰的裁汰；机关以外严行考试制度，可补缺的补缺。这样办不但可以根绝夤缘进，仗势尸位之类弊端，不但可以解决一部分失业问题，还可以提高行政效能，奖励一般公民的努力上进。

转眼就是暑假，又有一大批毕业生要离开学校谋事了，失业的问题会一天严重似一天，我们希望政教当局能明了这问题的严重性，趁早拿出一个办法来。

（载1948年4月28日《中华日报》）

# 思想就是使用语言<sup>①</sup>

## 一、前言

作者在本文中试图证明这一论点，即思想与使用语言乃是同时发生的同一件事情。这个论点与常识相反。常识认为语言对于不依靠语言就已经完成的思想来说是外加的东西，因而是思想的表达。这种常识的观点得到科学和哲学的赞同。这种传统的看法成了关于思想和语言、逻辑和语法、文字表达和文字传达以及现象和实在等一些重要观点的基础。如果本文论点成立，上述这些观点就会发生重大改变；人类知识中几个重要分支，特别是语言学、语义学和美学，就会面目一新，作者想尽可能清楚地表述自己的观点，因此不采用通常说明文的松散文体，而选择更为明确、更有条理的方式，后一种方式一直为欧几里得以来几何学家所采用，并通过斯宾诺莎的《伦理学》引进哲学领域。







---

① 本文是作者于1948年为北京大学50周年校庆文学院纪念专刊用英文撰写的一篇论文，1988年6月由张金言译成中文，刊《哲学研究》1989年第1期。——编者。

## 二、定 义

1. 事物是构成客观世界的物体和事件。“客观”的意思是相对于认识主体或思维主体而言的。

2. 符号(sign)是指在思维主体心中代表事物的记号(symbol)。符号分为两类：(a)由于事物直接作用于精神而产生的自然形象，例如类似中文的象形文字中的多数字词；(b)通过约定俗成的惯例为一个社会所公认的代表事物的人为符号，例如阿拉伯数字和希腊文或英文等拼音文字。

说明：这只是一种大体上的区分。在“发明”或拥有一种狭义的语言之前，我们可以认为原始人主要使用具体形象。在想到鸟在空中飞翔这件事时，原始人心中就形成一幅鸟在空中飞翔的确定图像也就是映象(a cinematographic representation)。精神好像镜子一样反映客观世界。但是用这类图像来把握客观世界中每件事物未免太拙笨了，使用起来很不方便。省力的办法就是进行选择、有所侧重并加以抽象。所以即使在原始人的心灵中也总有一种简化的倾向，即为实用的目的，侧重事物的某些方面暂时忽略其他无关的方面。例如玛格德林时期的穴居人只用寥寥几笔就勾勒出帮助猎人辨认的动物特征。在小孩子画的图画或者为了游戏而画的模仿事物的素描中也可以看到同样的简化倾向。汉字的形成也充分说明同一事实，并且提供了充分的证据。例如， 表示山， 表示水， 表示人， 表示小孩， 表示牛， 表示马等等。所以凡是人心中想象出来的符号，不管在多大程度上是自然的类比或相似物，多少都带有省略、抽象和约定俗成的性质；反映事物的心中意象与代表事物的约定符号之间只存在程度

上的差别。

3. 思维 是指人类精神认识客观世界和解决其中问题的积极的心理过程。在这种过程中,事物通过它在人心中的符号表现而受到分析、综合或重新组合。这种过程可以叫作“思想行为”。

4. 思想 是指思想行为的结果,也可以叫作“思想结果”。

5. 思想客体(对象) 是指思维行为的手段或者思维操作的材料。这种客体就是意象或符号系统。它与思想结果的不同在于后者是我们思考出来的结果,而前者则是我们借以思考的手段。

6. 清楚的思想 是指这样一种思想:它受到意识的充分注意,思维主体也清楚地把握了相关的一些符号;模糊的思想是指处于萌芽阶段的思想,这种思想仍然处于意识的边缘,继续向前摸索。

7. 思想倾向 是指心理的动力定向(motor-set),它推动思维继续进行并把它引到某一方向。思想倾向近似于注意,是一种活跃的处于准备状态的态度。现代心理学引起较多讨论的所谓“无形象思维”大部分属于这一范畴。思维主体在全神贯注进行思维时只是模糊地意识到这种倾向。

8. 语言 是指称实有事物或想象事物的一种符号体系。根据定义2所下定义和所作说明,这些符号不是自然的形象,就是约定俗成的符号。

9. 内含语言 (implicit language) 就是思维所操作的符号系统。内含语言在获得表达或传达之前一直处于心理状态之中。这种语言相当于定义5所说的思想客体。外显语言 (explicit language) 是指含蓄语言为了传达而成为可见或可听的语言。外显语言不是口头语言就是书面语言。

10. 表达 是指使内含语言成为外显语言的过程。表达使思想结果成为有形的东西并使思维主体以外的人得以理解。思维是



在心中画出一幅图像，而表达则是展示这幅图像。

### 三、公理

1.思维不能在真空中进行；思维必须借某些对象或材料而进行。

2.我们只能思想那些以一些符号的形式呈现于心中的事物。

3.两个相隔的不同实体(例如点)只有增补中间环节才能结合成一个实体。

4.外显语言(或表达)中的任何内容都已经包含在 内含语言(或思想)之内。

### 四、命题

1.一切思想客体(对象)都是符号。

〔证明〕 这个命题来自定义 2、4、5 和公理 1、2。因为 (a)事物通过符号而呈现于心中，(b)思维必须作用于某些材料之上，所以符号是进行思维的心灵唯一可驾驭的材料。

2.凡是清楚的思想都可以得到表达(并受到命题3所说的修正)。

〔证明〕 这个命题来自定义 2、6、9、10和命题 1。因为 (a)在清楚的思想中各个相互关联的符号都处于精神的明确把握之下，(b)这些符号早已构成内含语言，(c)表达只是使内含语言成为外显语言，所以清楚的思想总是可以表达的。思维是个人的独白，而表达则是公开的谈论，即把思维者默默的自言自语变为有声的东西。

3. 如果内含语言的范围大于外显语言, 除非创造新的符号, 就可能存在不可表达的剩余部分。因此语言随着思想的发展而增长。

〔证明〕 这个命题来自定义 2 和 10。因为某些符号是任意规定和约定俗成的, 所以可能有这样一些事物, 即人们对它们可以在心中构成意象(即思维), 但迄今还没有可供使用的视觉或听觉符号。例如光谱上有许多不同的颜色差别, 但大多数语言只有少数颜色名称。所有这些不同的颜色都可能作为思想的对象, 因为它们在心中留下意象, 但是只有那些有名称的颜色才能在口头语言或书面语言中得到表达。

正是这一事实让许多人认为思想先于语言, 并且成了他们反对我们认为思想与语言相互等同这一学说的重大理由。我们不忽视或缩小遇到的困难, 但是仍然有下列各种理由来回答那些在这个问题上反对我们观点的人:

(a) 这种反对理由并不能动摇我们的主要立场, 即进行思维的心灵使用自然的或约定的符号, 而这些符号本身就构成内含语言。这只意味着内含语言(自然的意象)在外显语言(约定的符号)中找不到对应物。但是这并不意味着思维可以不依靠语言而进行。

(b) 正如我们已经指出的, 在思维中使用符号的过程中, 总有一种趋于简化即以某些部分代表整体的倾向。一切语言符号都是省略符号, 甚至心中的意象也是如此。比如说, “深红”、“紫”、“红”、“粉红”可能不会穷尽所有各种不同的红色, 但是这些词为了实用的目的却可以代表各种不同的红色。

(c) 思想和语言都产生于实际的需要。只要它们为实用的目的服务, 就允许语言符号带有粗略和省略的性质。如果有实际需要, 就要创造新的符号来适应新的情况。换句话说, 当有必要表达迄今尚不能表达(即没有约定的符号)的意象时, 人们就被迫寻找表

达它的手段，即创造为了表达它所需要的约定符号。语言正是通过这种方式随着思想的发展而得到增长。所以那些反对我们的人的论证只涉及语言的增长，而不涉及语言的使用。

4. 思想倾向本身是不可表达的；思想倾向只有成为思想客体（对象）才可以表达。

〔证明〕 这个命题来自定义 7、10 和公理 4。思维主体并不具有这样一种内含语言，即其中各有关符号都受到意识的充分注意。凡是未在内含语言中出现的都不能在外显语言中出现。

5. 不清楚的思想是不可表达的；思想只有在变得清楚之后才可以表达。

〔证明〕 这个命题来自定义 6、10，公理 4 和命题 2。不清楚的思想不能表达，因为这种思想还没有真正形成。

说明：因为思维不是构成意象就是解决问题，所以思维是一个不断逐步澄清和反复试验的过程，总是让模糊的处于意识边缘的思想进入意识的中心，通过去掉不正确的和不相干的东西为图像的最后完成和问题的彻底解决铺平道路，处于萌芽状态的思想所具有的模糊意识往往让人误认为思想深刻。消除这种错觉需要勇气和诚实。

命题 4 和命题 5 结合起来可以说明某些让克罗齐嘲讽为“哑口诗人”的人为什么会有这种错觉。这些人往往认为自己的思想很深刻，无法用语言表达出来。这些人想象自己如果具有神奇的表达能力就会成为伟大的诗人或艺术家，因此他们既感到得意又感到自卑。某些属于宗教中神秘教派的人也有同样的错觉，这些人沉思默想自己的神赐幻景，认为人的语言只是表达肤浅思想的肤浅手段。产生这种错觉不是由于把思想倾向误认为是思想结果，就是由于缺少足够的勇气或诚实，无法让模糊的思想离开心灵的

晦暗领域。可惜的是这些盲目的摸索和模糊的思想，尽管受到作者的极度珍惜，一旦展示出来就显得十分幼稚。否认思想可以表达乃是在思想面前退缩。我们这些凡人宁愿在阳光普照的大地上生活，那些自命伟大的诗人和自命深刻的神秘思想家还是留在晦暗的地狱边缘上吧！

6. 思想和使用语言是同时发生的同一事情。

〔证明 I〕 这个命题来自定义 2、3、9、10，公理 1、2、4 和命题 1、2。因为 (a) 语言只是一个符号体系，(b) 进行思维的心灵只凭符号进行工作，(c) 在外显语言中不存在任何不在内含语言即思想中早已存在的东西，所以思想和使用语言这两个过程实际是一个过程。

〔证明 II〕 如果思想和语言是两种不同的实体，像 A 和 B 两个不同的点一样，那么它们之间的空隙就必须由一个起连结作用的环节或一个中间的点或线 X 来填充（由公理 4 完成）。但是在思想 (A) 与语言 (B) 之间并不存在这样的中间环节 X。人们无法设想怎样从其中一个经过不可衔接的真空渡到其中第二个。把语言当作处于思想之外并且是为了表达思想而伴随产生的东西，乃是肯定，(a) 思想能够不借任何客体或内容而在真空中进行下去，(b) 语言（被假定为外在的东西）和思想（被假定为内在的东西）通过一种奇迹而结合起来。此外，既然两者之间无法设想会发生交流，我们又怎能知道这样一个伴随产生的局外者忠实解释内在心灵的活动？一切语言表达也许不过是些纯粹的谎言或胡说！

我们相信，上述两种论证对于确认我们的观点是非常充分的了。但考虑到这个论点是本文的中心论点，所以再增加另外三个经验性证明是适宜的。

〔证明 III〕 来希列 (Lashley) 教授、华生 (Watson) 教授和行

为主义学派中其他心理学家已经以一系列实验十分确切地表明说话器官的活动总是和思维活动同时并且同构地(homogeneously)进行的。例如，在想到树时，说话器官就做说出“树”这个词的各种动作，尽管这些动作可能并未充分完成。在这里，省略又在发挥作用。另一方面，如果说话器官受到人为的压抑，思维也就不能进行下去。正如华生教授所说：“思想是无声的语言，说话是有声的思想。”

[证明Ⅳ] 人类学和文明史表明，思想的进步和语言的发展恰成正比。落后民族思想的贫乏往往是由于语言的贫乏。人们也许可以说，文明的前进表现为词汇的逐渐扩大。不同民族中不同的思想发展也可以用他们不同的语言特征加以说明。例如，中国人的思想方式比起西方人来较少分析性，在语言上也是如此。不同民族思想方式的不同，正和他们的说话方式不同一样。即使现代欧洲学者也往往觉得希腊哲学家的某些思想难于理解，因为表达这些思想的字词或说法在现代欧洲语言中没有完全等值的东西。每一种民族语言的每一个字都满载这个民族在其历史中所经历过的生活经验。字词往往具有一种情感上的光环并提供大量的暗示和联想，这在另一种语言的相应词中是找不到的。一些简单的词如英文中“fire”，“sea”，“castle”，“nightingale”，“sin”，“gentleman”，“Helen”，“liberty”等以及中文中如“家”，“庙”，“菊”，“燕”，“仁”，“礼”，“圣人”，“隐士”，“过年”，“玉门关”，“王昭君”等对本国人所产生的意义不会完全等同于那些不仅生来不说这种语言而且不熟悉这种传统的人所感受到的意义。这就再一次表明语言永远不能脱离思想。这也说明为什么翻译充其量只能是原文的微弱回声。作为社会遗产的语言很少能够移植。



[证明 V] 日常会话往往都是即时完成的，即边说边想。我们的思想在自发地涌现，直接走到舌端。我们并不是先形成一个概念，然后再找字词表达这个概念。当我们表现出犹豫的时候，我们表面是在调整语言，但是实际也在同时调整思想。有时我们做出改正，但是被改正的就是伴随表达的思想。意义随着表达的不同而改变。在发表正式讲演时，我们可能事先想好要讲的话，但是这样想好的东西就不仅是思想而且是伴随思想的语言。我们是在为讲演打腹稿。这个道理也适用于写作。这再一次表明完成的思想总是表现出来(至少是在心中)的思想。如果语言出了毛病，那是因为思想出了毛病。

推论：表达总是独一无二的。一种思想只能用一种方式精确表达出来。

[证明和说明] 因为思想和语言是一回事，两者之比是1:1。如果一种思想(A)可以通过两种不同的方式a或b完全相等地表达出来，那么思想与语言就不仅是分离的而且是不可比较的。因为a和b根据定义互不相同， $A=a$ 和 $A=b$ 这两个等式也就构成矛盾。

借助于这个推论，我们可以充分信赖语言，说语言真实地表达思想，而不是背离思想。基于同样的理由，像福楼拜这样的文体家就强调要找寻“恰当的字”。人们也许可以加上一句话，“恰当的字就是恰当的思想”。甚至一个人说谎，他也不是无意为之，而只是表明：即使谎言也必有确切的表达。

.....

我们还可以给出其它的论证，但是上述这些已经足够证明思想和语言是一回事。这个论点涉及很多方面。有限的篇幅不允许一一讨论这些方面，而只要表明这一论点可能对语言学和美学的某些中心问题产生影响就足够了。它也对语义学、认识论和一般

哲学产生影响，但是我们将把这项工作留给更能胜任的学者去完成。

在下面各命题中，7、8、9三个命题涉及语言学，10、11、12三个命题涉及美学。

7. 语言随着思想而增长，所以语言富有创造力。

[证明和说明] 这个命题来自公理4和命题1、3、6。因为(a)语言是进行思维的心灵所使用的一种符号体系，(b)思想和语言是同时发生的同一件事情，所以只要有思想，就有语言。因为思想富有创造力，所以语言也富有创造力。语言随着思想而产生和增长。语言并非在某一特定时刻从无到有一下子创造出来的。从人类开始思想起，他们就开始说话即开始使用语言。这种语言可能是口头的，图像的，甚至是手势的，但都在使用符号。即使动物进行思维时也是在讲话，例如鸟鸣、狗吠和猴子做鬼脸。语言与思想携手合作，目的在于把握客观世界，按照推理和想象的法则组织和重新组织世界，以满足生活的需要。

8. 语言是以自然为根基的共同约定又是由于不断使用而成为第二天性的习惯。

[证明] 这个定义来自定义2和8。详细说明可参看对定义2的说明。因为(a)语言是一种符号体系，(b)这类符号一方面都是不同程度的抽象和缩写，另一方面又都代表客观世界，所以语言既是自然的又是约定的。因为语言符号是交流的媒介，也是个人思想的手段，所以这些符号一旦广泛流行，就凭借模仿法则迅速传播开来，并根据习惯法则而得以固定下来。最后符号变成征兆，而习惯则成了第二天性。

语言学家常常对作为模仿的语言与作为联想的语言作出明确的区分。因此关于语言起源的问题就出现两个不同的学派。如果

语言完全建立在模仿之上，那么语言就是自然的；如果语言完全建立在联想之上，那么语言就是约定的。然而在我们看来，两者之间并没有明确的分界线。尽管像中文这样的象形文字可以看作是自然语言，象形文字也仍然是约定的，因为象形文字的符号或字词通常只是自然印象的省略形式，仅与它所代表的事物有些许的相似之处，尤其是这些符号或字词在其以后的发展过程中经过进一步简化与形式化之后就更是如此。例如几乎没有人能够在汉字“水”上面认出水的形式。另一方面，尽管拼音语言如英语可以被看做是约定性的，却也仍然具有自然语言的特性，因为它们同样必须遵循思想的自然顺序和逻辑区分，它们的发展也可以用自然主义原则说明。所以，在任何语言中，约定总是与自然相互协调的。没有纯粹的自然语言；也没有纯粹的约定语言。人们可以说，这一点适用于所有人类的制度，适用于全部文明。首要的原则是自然加习惯。

#### 9. 语法学与逻辑学在本质上是同一门科学。

[证明] 这个命题来自命题 6。因为思想和语言同一，所以关于思想法则的科学(即逻辑学)同时也是关于语言法则的科学(即语法学)。

#### 10. 艺术就是语言。

[证明] 这个命题来自定义 2、3、9、10 和命题 1。因为艺术是思维的一种方式，与思维的其他形式一样要使用符号；又因为语言是一个符号系统，因此绘画、雕塑、音乐等等和文学一样都是语言的不同形式。

说明：作为一种思维方式的~~艺术~~主要涉及到形象的塑造或客观世界的重新组合，为的是满足思维主体的感情需要。这样塑造的形象比科学或哲学中使用的概念更为具体。但是因为在原始艺

术和现代艺术中都表现出同样的形式化倾向，所以艺术中的符号(symbols)可能变得抽象。艺术和语言的等同说明了各种艺术之间的统一和区别。艺术是统一的，因为各种不同形式的艺术都遵循同一个原则：艺术是人类的创造性努力，按照其主观感情需要重新构造客观世界，并服从社会推动力使内含语言变为外显语言。艺术是多样的，因为各种不同艺术使用的手段不同，从而产生不同的感觉性和不同的技巧问题。按照意象的性质，一组符号可能比其它组织符号更适合表达思想内容。所以克罗齐的观点(强调统一)和莱辛的观点(强调区分)都是有道理的。

11. 艺术在其内含的心理构思阶段就已经包含着传达。

[证明] 这个命题来自定义9、10，公理1、4和命题1、10。因为(a)艺术作为一种思想方式不能在真空中进行，而必须使用符号，(b)外显语言的符号(已经得到表达的艺术作品)早已存在于内含语言(心中构想的艺术作品)之中，(c)表达就是使内含语言成为外显语言，所以艺术形象的构成和外化不是被一条鸿沟隔开的两个截然不同的过程，表达也早已包含在构成艺术形象的心理活动之中。思想的手段同时也是表达的媒介。从思想到表达不存在一个翻译过程。

说明：本命题是美学中的基本命题。关于表达和传达的问题有两个重要的观点：(a)传统的观点认为，艺术形象的构成(腹稿)在艺术家使用其特有媒介加以表达之前就已完成。所以艺术形象的构成及其表达被看成是两个各自独立的不同过程。正如我们已指出的，这种观点表示思想与语言之间存在着一条只能由奇迹填充的鸿沟。(b)与此相反，克罗齐认为，表现(expression)是构成艺术形象的精神行为，而传达(这就是传达观点中的“表达”)则只是记录下早已在心中构成的形象。传达(communication)本身

并不是艺术活动而是实用活动。如果得到传达的东西(外显语言)不是早已存在于要传达的东西(内含语言)之中,那么还有什么东西能够传达呢?克罗齐的观点再一次表示思想与语言之间存在着一条不可逾越的鸿沟。

照我们看来,艺术形象或直觉(照克罗齐所讲的意思)同时也是语言,或者更确切地说,艺术形象就构成于表现形象的语言之中。传达早已隐含在艺术形象的构成之中,因为两者的媒介(即符号)相同。只有通过这种看法才可以避免在思想与语言之间出现不可逾越的鸿沟。

#### 12. 在艺术中素材与形式不可分。

[证明和说明] 这个命题来自命题11。按照传统的看法,素材涉及思想,而形式则只涉及语言或表现。据说艺术通用语言给思想穿上衣服,也就赋予素材以形式。但是因为思想与语言是同时发生的,素材与形式就不能是两种拼合起来的不同实体。怎么可能有“没有形式的素材”或“没有素材的形式”?形式永远内在于素材之中。在文学批评史上,关于形式与素材的相对重要性曾经进行过无休无止的讨论。这些讨论注定要失败的,因为一个有机的整体被切割为据认为互不相关的两个部分。在我们看来,许多被人讨论过若干世纪之久的问题根本就不存在。

(载《哲学研究》1989年第1期)



## 随感录(上)

### ——小品文略谈之二

依心理学的分析，人类心思的运用大约取两种方式：一是推证的，分析的，循逻辑的方式，由事实归纳成原理，或是由原理演绎成个别结论，如拨茧抽丝，如堆砖架屋，层次线索，井井有条；一是直悟的，对于人生世相涵泳已深，不劳推理而一旦豁然有所彻悟，如灵光一现，如伏泉暴涌，虽不必有逻辑的层次线索，而厘然有当于人心，使人不能否认为真理。这分别相当于印度因明家所说的比量与现量，也相当于科学与艺术。“言为心声”，文学作品中也可以见出同样的分别。有一类文章是“想”出来的，有一类文章是“悟”出来的，“想”由于人力，“悟”由于天机。本来得之于“想”的就可以“想”去了解，把文章的脉络线索理清楚了，意思也就自然清楚；本来得之于“悟”的就必以“悟”去了解。“悟”须凭经验涵养的印证，工夫没有到那步田地，丝毫也不能强求，所以“悟”的文章对于莫明其妙的人们往往带有神秘色彩——禅宗语录是最显著的例。

就大体说，随感录这一类文章是属于“悟”的。它没有系统，没有方法，没有拘束，偶有感触，随时记录，意到笔随，意完笔止，片言零语如群星罗布，各各自放光彩。由于中国人的思想长

于综合而短于分析，长于直悟而短于推证，中国许多散文作品就体裁说，大半属于随感录。《论语》可以说是这类作品的典型，随便几节为例：

子在川上曰：“逝者如是夫，不舍昼夜。”

子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”

山梁雌雉，子路拱之，三嗅而作。子曰：“时哉时哉！”

这类文章大半文词极简洁而意味隽永，耐人反复玩索。虽是零碎的记载，各自独立，而结集起来全盘看去，仍有一个一贯的生命，因为每句话都表现作者的人格，许多零碎的话借作者的混整的人格贯串起来，终成一个整体，虽杂而却不至于乱。既是随感，题材便不必一致，或记人事，或谈哲理，或评人物，或论文艺，无所施而不可。中国许多著作都多少有随感录的性质。经部如《易》卦象象辞，《曲礼》《檀弓》，《春秋》记言；子部如《老子》，韩非《说林》，《韩诗外传》，《晏子春秋》，刘向《说苑》；集部如杂说杂记笔记语录诗话之类有许多都是一时兴到之作。《论语》以后，取随感录的体裁而最成功的当然要推世说新语。这部书尽管是摭拾史乘，尽管是分类记录，而每条都可以独立自成一个新天地，如清泉秋潭，印心照眼，令人悠然起遐想。许多宏篇巨制，经作者精心结构，经我们读者仔细揣摩过的，往往只是一种功课，境过即忘；而这类零星感想却凭它们的简单而深刻，平易而微妙的力量渗入我们的肺腑，活在我们的生活里，在漫不经心的时会，突然在我们心里开花

放光，令我们默契欣喜，这是随感录这一类文章的妙用。

西方思想本长于推证与分析，所以西方文学大半以结构擅长。讲结构不能不穷究本原，寻溯变化，推判终极，亚理斯多德在《诗学》里所以特申文艺作品要有头有尾有中段，那个似平凡而却紧要的教训。头尾全具，变化毕陈，篇幅就不能不延长，所以西方著作无论是哲学科学或是文学的，大半有两大特色：第一是篇幅长，其次是条理清楚。像一座建筑，它有一个架子，柱梁墙壁，门窗户扇，架得起也拆得开，令人望之一目了然，古代的史诗，近代的小说以及哲学科学名著都是如此。所以随感录这一类文章不能算是西方人的本色当行，但是西方心智的发展毕竟是多方面的。在思想方面，从古到今，直悟的综合的方式也并非没有卓越的代表人物。因此，随感录这一类文章还是有悠久的渊源与广泛的应用。如果把它们集结起来，成就也颇可观。

随感录在西文中有许多名称，有时是“格言”(maxims)，有时是“隽语”(epigrams)，最早见而到现在还习惯用的是 aphorisms，意谓“简隽的断语”。这一种作品大半是判而不证，以简短隽永为贵，它起源于希腊哲学家希波克拉提斯(Hippocrates)，他是当时的医学权威，曾结集一些经验证为有效而科学系统还不能容纳的事实，用简短的语句表达出来，就成为西方最古的一部 aphorisms。其中也有涉及一般人生的：

技艺悠久而生命短促。

性格即命运。

我们不能在同一河流里濯足两回。

醒者共有一个世界，睡者各有一个世界。

听得见的乐调是和谐的，听不见的乐调更和谐。

像这一类话现在已成为一般人的口头语。罗马人崇实用而喜词令，所以格言警句也很受人欣赏，姑译数例以见一斑：

民主国由人民统治，但是所谓人民并非乌合之众，而是团体的集合，团结的主力是尊法律，谋公益。

没有比所谓“平等”更不平等的（以上西塞罗语）

国家愈腐败，法令愈滋章。

恨我们所害过的人，这是人性。（以上塔西陀语）

到处都去过的人一处也没有去过。

小债成恩，大债成仇。（以上塞内加语）

要在愚人面前显得学问，在学问的面前就显得是愚人。

如果我们让妇女们和我们平等，她们马上就要占我们上风。（以上昆提利安语）

妻下于夫，这是平等婚姻的唯一路径。（马提尔阿利斯语）

一国的格言可以见出一国的国民性，罗马人最关心政治伦理，所以这方面的格言比较多。

格言贵在简隽，在产生时就有两重目的：一是实用的，经验之语取便于记忆的形式，可以做生活的指南；一是艺术的，本是平易近人的道理，因为表达的方式简短而隽永令人一听到就觉得喜欢，类似一般文学作品的欣赏。它仿佛是一种敷着糖壳的药丸，药取其可医病，糖壳取其甘旨适口，使人乐于接受。普通讲道理的话，尤其是关于道德生活的，最易流于平板枯燥。格言隽语的长处就在把平常的道理说得不平板枯燥。世界各国的道德家言大半取 aphorisms 的形式，用意都在便于记忆与便于流传。最显著的例子是希伯来民族的“箴言”（见《旧约》）和中国的“贤文”。

格言隽语本来都属于随感录一类，但是就一般而论，随感录比格言隽语较长，尤其在近代事例中，也比格言隽语较易见出作者的个性。最早的例子要推罗马皇帝马尔库斯·奥勒利乌斯(Marcus Aurelius)的《冥思录》，摘译数则如左：

我们所做所做的大部分都不必要，如果把这些抛开不说，我们就有较多的闲暇和较少的烦恼。因此，在每一时候，一个人应自问：“这是否属于不必要的一类呢？”他不仅要抛开不必要的举动，还要抛开不必要的思想，免得有不必要的举动跟着来。

甲替旁人做了一件功德事，就以为这是一种恩惠而居功自喜。乙不居功自喜，心里却仍把那人看成受惠者，自己知道自己做了什么。丙连自己做了什么也不知道，做了就算做了，如同葡萄结实，结了实就不追究其它，正如一匹马走完



了路程，一条狗攫获了猎品，一只蜂酿成了蜜，一个人做成了一件好事，并不要叫旁人来看，而只往下做另一件好事，像葡萄到了另一个季节就结另一批果实。

人们找退隐的地方就到乡下别墅，海边或是山里，而你也常存这个愿望。但是这样做就足见这种人最平庸，因为无论什么时候，你都可以自己作主，退隐到你自身里面去。一个人退隐到自己的心灵里去，比退隐到任何地方都比较清静，较不受尘忧俗累的侵扰，尤其是他的内心里如果有一种思致，省察那种思致就马上踏进完全静穆的境界。所以你要时常让你自己有这种退隐，时常更新你自己；并且你所想的道理须是简而要，每逢你回头去省察它们。它们就够把你的心灵完全洗净，把你送还到你须回去应付的事情上，丝毫不存一点不乐意的心情。

从这几个例子看，作者在心理原型上是属于“内倾”的一种，欢喜朝自己的内心里面去看。他的这部《冥思录》是开头就说明白是“为自己写的”，本无心问世，所以不存客套，自言自语似地把心事话说出来，这种作风已开近代日记体的先河，它的特点在切己或亲密(intimate)后来在比较近代的随感录一类文章中日益显著。

(载1948年4月9日《天津民国日报》)

## 随感录(下)

### ——小品文略谈之二

人类思想和语文都逐渐由简朴而繁富，随感录一类文章的特色在简朴而隽永，所以古代人只要寥寥数语就可以了事。不过近代人也有一个特殊倾向，宜于在随感录方面发展，就是他们比古人较锐意求精巧，不惜钩心斗角雕章琢句，一方面炫耀自己的才智，一方面博取听者的惊心夺目。在欧洲，这倾向在第十七八世纪的法国最为显著，法国人承继拉丁的“清晰”的理想，思想最尖锐而语文也最灵活，思想尖锐的人们最容易窥探深心的秘奥，也最容易取刺讥或打诨的态度，本着这种民族思想与语文的特性，法国人比较会把一个道理或一种心情轻描淡写地表达出来，显得既委婉(elegant)而又有锋芒(pointed)，在十七八世纪，法国社会在客厅里聚谈的风气很盛，一个人能否成功成名颇要看他在客厅里话谈得漂亮不漂亮，所谓漂亮并非指滔滔雄辩，而是指微妙精巧，耐人寻味，话不在多，却要实在能动听，这恰是随感录一类文章所要做到的，而法国人对此在客厅谈话中都有娴熟的训练，所以随感录在近代法国特别成功，法国人也替这类作品奠定了一个极恰当的名称，这就是pensees，意谓“所感想的”，提起这个名称，我们当然要想到帕斯卡尔(Pascal)，在他以前，蒙田(Mon-

taigne) 已经写过一些近似随感录的文章，不过篇幅较长，归到“试字”(essay)一类较妥。帕斯卡尔才是法国随感录体裁的真正的典型，现在摘译数则以见一斑：

人愈有智慧就发现愈多的优异的人，平常人见不出人与人的分别。

莫说我没有新鲜话可说：材料的处置总是新鲜的，好比玩手球，你和我们玩的同是一个球，可是我把它摆布得比较好。

自然本色的文章风格令人惊而且喜，因为人本来指望看见一个作家，所发现的却是一个入。

克莉奥佩特拉(注：非洲皇后，叫几位罗马大将倾倒的)的鼻子如果短一分，全世界就会为之改观。

你为什么杀我？——什么？你不是住在河那边吗？朋友，你如果住在河这边，我就算是杀人犯，这样杀你就不公平；但是你既然住在河那边，而我是一个好汉，杀你就是公平。

人只是一颗芦苇，自然界最脆弱的，但是一颗运用思想的芦苇。要摧毁他，无须全宇宙都武装起来，一股气，一滴水，都够致他死命，但是在宇宙摧毁他时，人依然比摧毁者较高贵，因为他知道自己死，知道宇宙比他占便宜；而宇宙却毫不知道。

这无穷空间的无终寂静使我颤栗。

第一流随感录的作者往往同时具备哲学家与诗人两重资格，帕斯卡尔可以为证，惟其是哲学家，才能看得高远也看得微细，惟其是诗人，才能融情于理，给它一个一个令人欣喜而且不易忘记的表现方式。

和帕斯卡尔同时的还有一位拉罗什富科公爵，写过一部《箴言录》(La Rochefoucauld; Maximes)，在随感录体裁中也久已成为一部古典。这是一位老于世故者，对于人性的较不光荣的一方面特别看得清楚，例如：

自尊心在一切谄媚者之中是最大的一个。

情欲往往产生和它们相反的情欲：贪吝有时生奢侈，奢侈也有时生贪吝；人有时强硬由于软弱，大胆由于怯懦。

我们都有足够的力量忍受旁人的痛苦。

有些过失如果我们自己不犯，我们看到旁人犯了，就不会那样高兴。

伪善是罪恶向德行所致的敬礼。

多数人爱公正只怕是自己受到不公正。

人人都埋怨自己的记忆力不好，没有人埋怨自己的判断

力不好。

我们太惯于对旁人作伪，结果对自己也就作伪了。

愚蠢往往保护我们不受聪明人的欺骗。

全书简直是一部性恶论，与一般道德家言是两回事。随感录一类文章本宜于在简洁中露锋芒，带一点刺讥的辛辣性容易显得干脆而生动。说坏话要俏皮容易，说好话要俏皮难，难在不落平凡，一落平凡，便失去这类体裁的长处。

随感录在法国最为发达，作者如林，伏尔泰(Voltaire)、香孚(Chamfort)和沃维纳格(Vauvenargues)都是所谓“以言语妙天下”的。较晚起的犹伯尔(Goubert)特别值得提及。他自己说过：“如果世间有人呕尽心肝要把一部书的话写成一页，一页的话写成一句，一句的话写成一个字——那就是我。”

英国方面随感录作者也很多。斯密斯教授(L·P·Smith)曾辑有一部选本，并且做了一篇论文介绍。对这类文章有兴趣的人们可以问津于此。德国方面诗人歌德也是随感录的高手，此外为叔本华、尼采诸哲学家亦时有隽语。大约英国人重实际，随感录中世故语者多；德国人富于玄想，随感录中诗意哲理居多。不过这两国语文都比法文重拙，所以随感录这类体裁并非这两国人的特长所在。本文意在说明这类体裁的特点，不在穷溯它的历史，所以姑且从略。

培根说过，有些书是供咀嚼的。随感录主要地是供咀嚼的书。虽是零篇断简，它们是长久涵养的结晶，读者须优游涵泳，有证于经验，有奖于心怀，才能吸收它们的好处。它们不是茶余酒后



的消遣，也不是“锲而不舍”的正经功课。唯其如此，当你一气读下去的读品，它们颇像珍味杂陈，不免令人腻味。作者原不是一气写下去，读者也就不宜一气读下去，最好今日东取一鳞，明日西取一爪，有时间仔细玩索。它们可供咀嚼，却也只能当作小点心咀嚼。

（载1948年4月26日《天津民国日报》）

## 附录

### 《近代中国文学》序<sup>①</sup>

这一册里收了两篇文章：《近二百年中国文学》，任铭善作。以乾隆以后至清末为断代。《现代中国文学》，朱光潜作。作为近三十年的新文学运动的检讨。

乾隆以后的二百年间，是前代学术文化的总清算。继之而起的，民国以后的革新运动，是后代学术文化的创造时期。由于政治思想制度与教育形式方法上的激变，这两个时期成为历史里承先启后的最重要的段落。我们悼念往者，瞩望将来，希望能以这两篇文章做今后文学上尝试学习的定向。

我们以为文学无古无今，始终是人的生活的一部分，随着人的存在而存在。无有腐败失时，也无有迎合风尚。在整个生活之中是自在发展的，不是任何事物的装饰，也不是任何思想行为的宣传。一切有意的利用对于文学都是不必要的戕贼，但文学是人的生活的一部分，是不许戕贼的。

因此，文学的作者与欣赏批评者都必须有一种对于艺术的真诚的态度，不容有丝毫的伪装与作用在其中。作者与欣赏批评者，他们当然都因为生活环境上的支配与需求，而有各种不同的发泄

---

① 《近代中国文学》，任铭善、朱光潜编，1948年5日上海华夏图书出版公司出版，该书的序文由编者共同署名。——编者。

与不同的领受。这些不同的适应乃是他们对于自己生活的真纯的表现，忠实于自己的生活也便是对于文学的忠实，文学是由于这种态度的扶植而成长的。

生活随着环境变易，但其中有不变易者在。这便是一个民族生命的历史传统。这种传统是随着历史渐渐成长的，而不是可以突然改换的，政治思想制度与教育形式方法足以帮助它成长，却不能截断它。因此，我们对于文学的看法，以为即使有表现方式上的改革与承袭，而民族历史的传统却不能全然抛弃，也无法抛弃，越是存在于生活的深处的，像诗，便越是不可抛弃。对于这种传统的认识抉择，乃是因于生活的进步。生活停滞僵化乃至堕落，而妄求文学传统的全盘变易，便必致支离脱节。我们对于过去的尸骸无所迷恋，但我们的生命在历史的成长中并没有间断，而文学的传统是自然地跟随着成长的，便也不容全然抛弃。

过去的经验都是可贵的。我们郑重检讨二百年努力文学工作的成败之迹，见得文学不可为任何借口利用所戕贼，传统不可为一时好恶趋尚所抛弃。三十年来，一切生活方式都在纷乱中探求学习，但有的人畏难不前，有的人又看得太轻易，因此有了更多的矛盾争论。而文学也随着受到许多伤害。这两篇文字未必便能解除这些纠结，可是我们不能不有些希望，尤其深深寄望于虚心诚意的工作者不断的努力。

## 给苦闷的青年朋友们

朋友们：

我是中年以上的人，处在现在这个环境，几乎没有一天不感觉苦闷，你们正当血气旺盛，感觉锐敏，情感丰富的时候，苦闷的程度当然比我的更深。因为年龄的悬殊，我们在经验与见解上不免有些隔阂；但是我也经过了青年时代，我想你们的心绪是我能够了解的，而且能够同情的，你们的环境之中那一件叫你们能不苦闷呢？先说家庭。你们多数人一进了学校，就和家庭隔绝，在教育上得不到家庭的督导，在经济上得不到家庭的援助，在情感上得不到家庭的温暖，你们就像失巢的孤雏，零丁孤苦地在这广大而残酷的世界里自奔前程，自寻活计。并且在一般穷困流离的情况之下，许多家庭都不免有些不如意的事，有些是贫病交加，有些是家败人亡，这尤其使流亡在远方的子弟们时时抱着一种沉忧隐痛。

其次说到学校，这些年来我都厕身教育界，说起来不能不惭愧，学校对于你们都没有尽到它应尽的职责。它只奉行公事，贩卖一点知识，没有顾到真正的学术研究，没有顾到校里的社会生活，更没有顾到人格薰陶。你们虽是处在一大群人之中，实际上每个人都是孤独的，寂寞的，与教师无往来，与同学往来也不多，

终日独行踽踽，茫茫不知所之，加以经济压迫，使你们多数人在最需要营养的发育期，缺乏最低限度的营养，以至由虚而弱，由弱而病，在应该活泼泼的青春就感到病的纠缠与死的恐怖。你们许多人都像破墙脚下石头压着的萎黄的小草，无论在生理上或是在心里上，很少有健康的。

最伤心的当然还是时局。抗战胜利带来了多么大的喜悦与希望！而这喜悦与希望不到一两年就打得粉碎。于今战氛蔓延全国，经济濒于破产，眼看全体崩溃与侵略势力的闯入就在目前，这怎能叫人不忧惧，不愤恨？这事实纠葛之中又夹杂着政治思想的问题，而这问题是青年人特别关心的。在中国和在全世界一样，很显然地摆着两个路线，两个壁垒，一是英美所代表的民主制度，一是苏联所代表的共产制度。究竟那一条路是将来世界的出路呢？那一条路比较适合现在中国的国情呢？青年朋友们未必有资料与时间对这些问题作周密的检讨，往往凭着片面的带有哄骗性的宣传文字，把自己摆到某一方的旗帜之下，这与其说是思想的归宿，无宁说是情感的寄托。在情感酝酿之中产生了某一面政治理想，而任何一面政治理想在中国都和事实起剧烈的冲突，甲路碰了壁而乙路也未必走得通，究竟中国有没有出路呢？世界有没有出路呢？原来想在一种政治理想上寄托情感与希望，而事实到处予以强烈的否认，于是情感与希望仍然是落空虚悬。不仅在中国，在整个世界，战争与毁灭的黑影都常在面前幌摇，这怎能叫人不心焦气闷？

在这种种情形之下，人人都感觉到压迫，窒息，寂寞和空虚，而你们青年人所感觉到的当然更尖锐。于今世界已成为一个息息相关的有机体，世界没有出路，国家不会有出路，国家没有出路，个人也决没有出路。这一连串的铁环是没有人能打破的。不过有



一点我们可以确定：假如要把世界和国家扭转到正轨，必须个别分子的努力。“事在人为”，于今谁可为呢？不消说得，要有一批有朝气的人才能做出一番有朝气的事业，造就一种有朝气的乾坤。像我们这辈子中年以上的人们在心理发展上都已成为定型，暮气已深；因循坐误大事的是我们这一辈子人，要想我们变成另样的人来把世事弄好，那希望恐甚渺茫。我们说这话也很痛心，但是不幸这是事实。所以我们不能不殷切寄望于你们这一辈子青年人，望你们不再像我们这样无能，终有一日能挽回这个危亡的局面。但是目睹你们的苦闷消沉的情形，我们也不免慄慄危惧。你们能否如我们所殷切属望的，担当得起这个重大的责任呢？我们中年以上人之中常有人窃窃私语，说我们这一辈子人固然不行，下一辈子人还更不如我们。如果真是一蟹不如一蟹，中国不就完事大吉了吗？我们忏悔自己种因不善，造成一种环境，叫你们不得不苦闷消沉；同时，我们也不甘心就这样了局，尽管病已垂危，一息尚存，我们仍望能起死回生，而这起死回生的力量就来自你们。在这忏悔与希望之中，我们想以过来人的资格，向你们进一点苦口婆心的忠告。

苦闷本身不一定是坏事，它可能由窒息而死，也可能由透气而生。它是或死或生之前的歧途，可以引入两个极端相反的世界。我知道有许多人由苦闷而消沉，由消沉而堕落；也有许多人由苦闷而挣扎，由挣扎而成功。苦闷总比麻木不仁好，苦闷至少表示对现实的缺陷还有敏感，还可以激起求生的努力；麻木不仁就只有因循堕落那一个归宿，苦闷是波澜，麻木不仁就是死水。处在现在这样的环境而能不苦闷，那就是无心肝，那就是社会血液中致死的毒素。现在你们青年人还能苦闷，那就表现中国生机未绝。我们中国的老教训是国家与个人“恒存乎灾患疾疫”，“独

孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。”有一种苦闷是孤臣孽子苦闷，也有一种苦闷是失败主义者的苦闷。你们的苦闷自居那一种呢？这是必须深加省察的。如果是孤臣孽子的苦闷，那就终有“达”的一日；如果是失败主义者的苦闷，那就是暮气的开始，终必由消沉而堕落了。

苦闷是危难时期青年人所必经的阶段，但是这只能是一个阶段，不能长久在这上面停止着。若是止于苦闷，也终必消磨锐气，向引起苦闷的恶势力缴械投降。我所谓孤臣孽子的苦闷是奋斗的激发力，挣扎的前序曲。问题是：向什么目的或方向去奋斗挣扎呢？“工欲善其事，必先利其器”，如果改造社会挽救中国是你们所要做的“事”，你们自己的品格，学识和才能就是“器”。我们中年以上这一辈子人所以把中国弄得这样糟，就误在这个“器”太不“利”了。比如说，现代国家离不开工业，我们工业人才不如人，所以落后；民主国家要有够水准的公民，我们的教育不如人，所以产生一些腐败无能的官吏和视国事不关痛痒的人民。其它一切事没有做好，也都由于做事人的质料太差。你们埋怨旁人没有把事做好，假如让你们自己来，试问你们的品格是否能保证你们不像过去人那样贪污腐败？你们的学问才具是否能保证你们不像过去人那样无能？假如你在学外交，你是否比现在办外交的人有较深切的国际关系的认识和令人较能钦佩的风度与才具？假如你在学医，你是否有希望能比过去的医生或你的老师较高明？假如你们的品格，学识和才能都不比过去人强，让你们来接他们的事，你们就决不会比他们有较好的成就。那么，你们就不配埋怨旁人，更不配谈什么革命或改造社会，你们凭什么去改造呢？社会并不是借一些空洞的口号标语所可改造得了的，也不是借一些游行集会可改造得了的。我们在青年时代也干过这些勾当，可

是不幸得很，社会到现在比从前还更糟；而我们现在还要以过来人的资格向你们这一辈子青年人作这样苦口婆心的劝告，这是命运给我们的一种最冷酷的嘲笑，我们只希望你们的下一辈子人不至再“以后人哀前人”。

（载《周论》1卷17期，1948年5月）

## 行宪以后如何？

国民代表大会选出总统和副总统了，接着就是立法院的自由集会与民选政府的组成；我们在形式上是迈进到宪政的大路了。此后情形如何呢？政府当局或以为这是中国危局的转折点，虽不敢说从此就可一帆风顺，达到国泰民安，至少期望这是新努力的开始，可能逐渐解决一些困难。至于一般人民的态度却是矛盾的：一方面乱极思治，希望今后政府可能改弦更张，励精图治；另一方面鉴于过去的经验，也抱着很大的疑惧，以为政府未必有能力和决心作大刀阔斧的改革，所谓行宪恐怕仍是换汤不换药，不能把危局完全掉转过来。所以就一般人民说，宣告行宪这一着棋只引起一种渺茫的希望，未能树立对政府的信心。政府要取信于人民，不能只靠文字宣传或政治伎俩，而要有至公至诚表现于真凭实据。

人民今日所迫切希望的是两件大事：第一，就政治说，是澄清吏治，稳定经济，使社会渐入正轨；其次，就军事说，是整顿军纪，加强军备，使戡乱早日成功。政府所要应付的也就是这两大问题，它能否扭转危局，也就看能否替这两大问题谋得圆满的解决。如果它不能解决这两大问题，行宪与不行宪是无大差别，它就失其存在理由，而举国所提心吊胆慄慄危惧的全体崩溃也终必不能幸免。

中国政治的老教训是“人存政举”。法待人而行。问题也待人解决。已往政治紊乱，军事失利，十九是由于人谋不臧。

他们既无能力也无诚心要解决扭转危局这个大问题，都把精力消耗于权利的争夺。尽管有法在，人不公不臧，法也就变成便利私图的工具。所以行宪以后第一个测验便在任用与罢免，便在政府对于每种职权是否选择最适当的人来行使。我们可以想象到两条路径。一条是唯一的康庄大道，就是捐除党派门阀以及区域的私心成见，从中央以至于地方，一律以选贤任能为原则，为事择人，不为人设官，使权有所寄，责有所归，功在必赏，过在必罚；在官者无论派系如何，只能有扭转危局一个共同目标，彼此相见以诚，一心一德，和衷共济。另一条是已往所走过而发现其走不通的错路，就是党派分立，时而互相勾结，时而互相排挤，各求分布爪牙于权要，姑图扩充地盘，巩固势力，不顾国家大局的危殆；而中央意在安定，苟求妥协，削此则恐援失势孤，削彼又怕急则生变，于是纵容姑息，黜陟不公，赏罚不明，官不得其人，人不称其职，以至纲纪扫地，乱象蜂起，形成今日这个局面。

在这两条路之中，人民所殷切期望的当然是第一条路，而走第二条路的倾向却较占优势，一则此是熟路，阻力较小；二则各党派羽翼已成，自己未必肯骤然捐弃私心，而国家也不易加以修剪裁制。虽是行宪了，政府可能仍本它的一贯的以妥协求安定以补缀掩破绽的作风，未必敢走第一条路。

这里我们不妨冷静而坦白地检讨事实。今日官府已成怨府，人民所侧目怨恨的是久已摆好的一个党派侵轧的阵势。名为一家人而同床异梦，各怀鬼胎，或挟其党的势力以强奸民意，垄断政权；或挟其军团的势力以负隅对抗，坐误军机；或逞其幕友政客的伎俩，纵横捭阖，盘踞要津；或拥其豪门资本以操纵金融贸易，



吸民脂膏以自饱；此外又有地方系统如广西、四川，友党系统如青年民社，也各依违乘便，攫鼎一脔。平心而论，这些派系之中未尝没有能员干吏功在国家的，只是他们都误在一个“私”字，派系第一，国家第二，竭其聪明才力于己派己系的发展，造成派系与派系中的失调交恶，抵消所有的改革或建设的企图，力量不集中是一切军政措施的致命伤。其次，派系领袖可能有公正清廉的（而这也是极少数），他们的党侣却大半是贪污无能的，既利用他们做爪牙，就不得不为他们的过失庇护，以至是非不明，纲纪扫地。姑举数事为例。台湾初经光复，台人抱着极热烈的希望投到祖国的怀抱，而接收不到一年，百弊丛生，怨声四起，使国家的信誉荡然无余。东北是国家的咽喉，土地肥沃而人民富庶，在接收以前奸匪不过出没边陲，在接收以后，官肥而兵惰，财尽而民怨，遂至引狼入室，威胁到整个国家的生存。受封疆之重任者为谁！他们坏了国家大事，不但没有明正典型，而且依旧拥有高官厚禄。再如安徽，华中的项背，首都的屏藩，民风向来纯朴，一自广西派盘踞主席以后，纵兵扰民，驱民为匪，复养匪自重，皖人衔之刺骨，一再吁求中央惩处，而中央一再置若罔闻。如此等例，不胜枚举。推究其所以然，是失职误国者尽管罪恶昭彰，天怒人怨，却各有其派系支持，政府投鼠忌器，不得不姑息养奸。

“国家之败由官邪也”，纲纪扫地，官又安得不邪？试问这种姑息养奸的办法如何能使可与为善者有所劝，可与为非者有所戒？如何能平民怨，服人心？如何能昭示国法的尊严？如何能博得人民对于政府的信心？国事恶化到今日这个局面，全由纲纪不存，风气败坏，人心丧失。要图扭转这个局面，非对症下药不可，这就是整顿纲纪，挽回人心。这层如果做不到，一切都是空谈！

今日算是行宪了。我们不能否认这是一个拨乱反正的良机。

北伐成功的良机错过了，抗战胜利的良机又错过了，这次的良机是不容再错过的，如果错过，结果只有崩溃。这局势摆得很明显，无用夸张也无用隐瞒。千钧一发，稍纵即逝，我们不能不殷切希望当局诸公的回心转意。“皮之不存、毛将焉附？”派系自私是毁灭国家的路，也就是派系自毁的路。局势危急至此，补缀弥缝已决无济于事，必须有大刀阔斧措施，才能根绝积弊，一新视听。如果一只胳膊的病毒威胁到全身生命，那只胳膊就得忍痛割去。一切改革的关键无疑地仍在最高当局。“子帅以正，孰敢不正？”这句老教训在今日还是颠扑不破的。其次，这关键也在各党各派的领袖，他们应该赶早醒觉，痛改已往的作风，捐除私心，相见以诚，共倾全力来挽救目前的危局。放下屠刀，立地成佛；怙恶不悛，灭种亡身。这两条路以外已无他路可走，诸公究竟选择那一条呢？中国的命运就系于诸公一回心转意之间，诸公愿做中兴元勋呢，还是愿做误国罪人呢？我们人民都在焦急地期待这歧路上的抉择。

（载1948年5月9日《申报》）

## 诗的格律

新诗运动展开以来，诗是否应该有格律成为一个争论剧烈的问题。尊重传统者以为既然是诗，就应与散文有别，而诗与散文的最明显的分别是诗有格律而散文无格律；做诗没有格律，那就没有理由说它是诗而不是散文。反对传统者以为诗是情感思想的自然流露，情感思想表达出来了，诗的功用就已完成，格律的有无实无关宏旨；而且格律是一种桎梏，不免歪曲自然，甚至掩蔽情感思想的浅薄与俗滥。有一派新诗人把用白话和不用格律视为新诗的两大特色，仿佛以为用了格律，新诗就无以别于旧诗；而眷恋旧诗者往往根本否认新诗为诗，理由是它没有诗所应有的情形。

这争辩之中，双方各有片面的道理，但是由于分析的粗疏和持论的笼统，双方也各走极端，不能认清诗的本性和格律的本性。我们先要明白问题所在。诗是否应有格律一个问题可以分析为两个问题：一、已往的诗何以有格律？它的历史的根源何在？二、就诗的表现本身来说，格律有无必要性？它的哲理的根源何在？

第一个问题颇关重要，而向来争辩格律问题的人们大半疏忽了它。从历史的证据看，在各民族文学发展的过程上，诗都早于散文，现存的最早的文学作品是诗，而最早的诗都有一定的格律。

不过最原始的诗都不是独立的，也都不是个别作者的。它和音乐跳舞是一个混合的艺术，这是原始诗的特色之一；它也是一个群众合作同乐的艺术，这是原始诗的特色之二。原始人的诗都可歌，而歌都必伴舞或乐。歌声，乐调与舞态同时并行，三者合成一个完整的意象世界。这意象世界表现出一个群众的公同的生活情调，从开始就有侧重内心与侧重外物之分，内以发泄心中所感受的情绪（抒情的、表现的），外在摹拟外界事物动静的印象（叙事状物的、再现的。）原始人对于他们所创造的意象世界，不仅如现代人从旁静观去领略，还要置身局中，以生活行动去领略。诗不仅是看的听的，也是演的唱的。乐与舞就是诗演的唱的方面。借着演和唱，原始群众以实际生活行动去欣赏诗歌的意味。所以诗不但和乐舞打成一片，也和团体生活打成一片，这种情形现在在非澳二洲和中国边疆区域还约略可以看见。

诗的起源如此，它与格律问题有密切关系。所谓格律就是章句长短和声调平仄开合的定型。诗在原始阶段就已有这种定型。它所以有定型，就起于它与乐舞混合和它由群众合作两个基本的事实。歌乐舞三种不同的活动合在一起，必须有一种公同的命脉才能把它们联系起来，而这公同的命脉是节奏，节奏相同，于是歌声乐调与舞态的抑扬顿挫相同，格律就是有规律的抑扬顿挫，这三种活动又由许多人分工联作，如果没有一个固定的规律来节制高低疾徐，那也就会弄成一盘散沙，乱杂无章，不但不能成为一种可取乐的美的形相，而且合作也无法进行。格律在原始诗中的功用不外一个“和”字，它第一使歌与乐舞相和，其次它使从事于歌乐舞的群众相和。所谓“和”就是互相应节合拍，不相扰乱，不唱翻腔。还不仅如此，原始时代无文字记载，一切知识经验都要由口头流传，心头记忆。有规律的语言比起无规律的语言，

就流传说，较为顺口悦耳；就记忆说，较不费力而且较能持久。所以在原始阶段，不但诗歌，就是无艺术性的知识流传的方式（如哲学历史以及实用的知识），也大半用有规律的语言，这就是说，也取诗歌的形式。因此，诗的格律可以说是原始人的一种教育的技术和一种备忘的方便。现在一般小学教科书虽用白话文，却又回到从前儿童字课书用整齐字句和用韵的倾向，这多少可以使我们明白诗在起源时有固定格律的道理。

由原始阶段转到文明阶段，诗经过了三个极重要的转变。第一，它与音乐跳舞分家，自成一个独立的艺术；已往语文的意义在诗乐舞混合的艺术中只是一个次要的成分，现在它在独立的诗中变成一个首要的成分；诗在现阶段只是一个语文的艺术。其次，它不复由群众合作，它有了个别的作者，有了定本，有了著作权。原始民众全是诗人，现在诗人自成一个特殊阶级。诗人这个阶级在文化修养上尤其在语文教育上往往和一般民众悬殊甚远。第三，由于以上两个转变，诗的欣赏变为个别的人对于语文艺术的欣赏，它失去了集团性，也失去了演唱性；这就是说，诗的欣赏变成静观或静听的，不复借助于团体生活行动。这也就是说，在原始时代，一般民众同时是诗的创作者与欣赏者，而在现阶段，创作与欣赏是两种不同的活动，创造者与欣赏者是两种不同的人。

我们须把这三大转变悬在心目中而想象诗在原始阶段和诗在现阶段在土壤(soil)和气氛(atmosphere)上的分别。诗在原始阶段，所借以滋润的土壤和气氛是自然的，丰富而深厚，确与散文不同；诗在现阶段，所借以滋润的土壤多少是人为的，像花园温室里所制造的，精致而却不坚牢，与散文悬殊并不甚大。我们甚至还可以进一步说，文明愈进，社会状态愈繁复，分化的力量愈大，个性愈显著而类型愈模糊；同时，生活愈紧张，实际需要愈迫切，理



智的分析愈精细，情绪的发展愈失平衡而艺术的冲动愈趋薄弱。这些情形都很不利于诗的发育滋长。在原始社会中，正常的语文表现是诗；而在现在社会中，正常的语文表现已不是诗而是散文，因为正常的生活情调已不是诗的而是散文的。因此，我们的目前问题不仅是诗是否应有格律，尤其在诗是否应为正常的表现方式。我们知道，诗在古代各民族中都居独尊的地位，在近代它的疆域已日渐被散文吞并了。近代一般民众能欣赏散文小说戏剧的居多，能欣赏诗的居少。

但是诗并没有亡，原因在人还没有完全变成无情的动物；如果我们假想人将来永不会完全变成无情的动物，我们也可以推测诗永不至于亡。假定诗还可以存在，诗的格律是否可以存在或是必须存在呢？我们原已说过，诗的格律起于诗与乐舞混合以及诗由群众合唱合演两个基本的条件。我们既已承认这两个条件早已过去，格律是否就已失去存在的理由呢？我们姑且暂时按下这个问题，还是先看事实的证据。孔子删定《诗经》，大体是选民歌写成定本，那时诗已开始与乐舞分离；由屈原到汉朝苏李枚邹诸人，个别的诗人逐渐自成一个阶级，此后两千年来，尽管演唱性与集团性不存在，诗仍然继续存在，而诗的格律也仍然继续存在。这是事实，而这事实显示诗的格律除掉它的历史的成因以外，还有一个内在于其本性的成因，即上文所谓“哲理的根源”。

诗的本性在表现情感，诗常用有定型的格律，这就足证明定型的格律最适宜于表现情感。诗与散文的对立可以说是艺术与哲学科学的对立，也可以说是情感与理智的对立。这当然只就大体侧重而言，其中并不含诗绝对不可说理或散文绝对不可言情的意思，正犹如牛刀可以割鸡，菜刀也可以勉强宰牛。就大体说，理智是走直线的，直截了当，一往无余，迂回往复不经济，而且累

赘；情感是走曲线的，愈迂回往复愈见出缠绵不尽，所谓“一唱三叹”。诗的格律的大原则就在迂回往复，周而复始，意不尽于言，而情多见于声。因此，散文主要地是哲学科学的传达工具，宜于直截流畅，明晰精研，诗主要的是抒情的语言，宜于迂回往复，含蓄蕴藉，言在此而意在彼，取之不尽，用之不竭。格律内在于诗的本性的成因大要如此。

总之，从历史的起源看，诗的格律出于约定习成 (convention)，从哲理的根源看，它适合表现情感的自然要求。它是人为的纪律，也是自然的适应。一切好东西都可以因误用而生流弊。诗的格律落在庸手，人为的纪律可以变成人为的桎梏，自然的适应可以变为极不自然的歪曲。这情形在已往不断地发生过，于是拘守格律遂成为不仅是坏诗的罪状，而且是一般旧诗的罪状。这里显然有推理的混淆，无足深辩。我们只须提及两点事实，第一，稍有做旧诗经验的人都明白调平仄压韵是很容易的事，格律并不一定成为桎梏。不但如此，做过旧诗也做过新诗的人都明白旧诗有个固定的架子，做起来反而容易；新诗没有，全凭临时自起炉灶，做起来反而很难。第二，格律的原则在以整齐御变化，寓变化于整齐；它不是一成不变或是死板的。从历史看，它不但随时代而变，随作者而变，而且随诗的情境而变。

因此，我颇怀疑一部分新诗人摈弃格律的理由是否充足，办法是否聪明。我十分赞成自觉不用格律为便而就不用格律，但是我想不出理由说那是诗而不是散文。

(载1948年5月11日《天津民国日报》)

## 英 文

大学英文入学试验所要测验的不外两项，阅读的能力和写作的能力。这两项的标准都不能过高，阅读只要能了解普通学科英文课本的大意，写作只要能运用最常见的字汇与习语以及最简单而基本的文法规律。一个考生如果有这一点基础，进了大学，再受一两年的严格的训练，就应该可以（一）看所学科目的英文原著，（二）用英文听讲记笔记，（三）与美英人交谈而能勉强达意，（四）用浅近的正确英文发表自己的思想。既学一个外国文，起码就应该有这一点能力，否则就是浪费时间与精力，毫无目的与意义。英文并不是一个很难的语文，如果教者得法而学者认真，有了中学的基础，再加上大学一两年的训练，以上所说四点应该不难做到。我想一般大学入学试验的英文命题人大半都本着这一个了解，希望录取者的英文基础能够使他跟得上大学基本英文训练的班，而且训练告一个段落之后就可以做到上述四点。

但是这只是理想，事实上英文命题人常感到许多困难。考试的标准可能有两个：（一）大学所希望达到的标准，就是英文到了某种程度的学生大学才以为值得收，收进来受教才可以获益；（二）中学生在实际所达到的标准，就是在中学毕业生中寻求英文程度比较好的录取。如果全国各级学校的英文教学都已合理化，这两

个标准就应该只是一个，大学所希望的学生也就是中学所能供给的学生。但是这些年来中学程度普遍地低落，英文教学距合理化甚远，这两个目标之中就不免有很大的距离，中学所能供给的学生和大学所希望的学生相差颇远。因此，英文命题人不免徘徊无据，依大学的理想出题呢？依中学的实际情形出题呢？依过去几年的经验，许多国立大学的英文试题不免是闭户造车，过于艰深，等到阅卷评分，看到成绩的低劣，又不免委曲求全，敷衍凑数。这就是说，出题是侧重大学的理想，而阅卷却仍须侧重中学的实际情形。但是这种试题不免冤枉了一部分不好不坏的学生。拿举重打比譬，试举的重量定了八十斤，能举七十斤与能举十斤的甚至一斤也不能举的人们就须一律落选。所以合理的试题应该是深浅都有，各级程度都可以测出，而且相当精确地测出，如力能举五十斤的就有五十斤的重量让他举。英文考零分的人纵然其它科目考得好也势必淘汰，主试者往往没有想到试题难度一律时，零与零的价值可能相差很远。这就无异于说，难度一律的试题对于大部分考生失去可测验性。

这是一个困难，还有一个困难就是试题本身的客观标准。考试的目的如上所述，在测验阅读与写作的能力，阅读与写作虽是两件事而实在密切相关：它们都需要能了解和运用（一）个别的字（二）组字成句的规律。前者是字汇，后者是文法。因此，合理的英文测验对这两项应定一个客观的标准。第一要定一个数目有定的（三千或五千）字汇（单字表），这字汇当然要选择最习见习用的，须经过精密的科学统计，完成之后须印行公布，使学生们知道某些字是英文命题人所希望他们了解而且能运用的。其次要一个最低限制的文法标准，例如句的要素，单句混合句与复合句的分别，动词的时别，声别和格别，过去分词与现在分词的分别联接，词

与前置词的应用之类，完成之后也要公布周知。这两种标准之中文法不发生多大困难，任何一种较好的中学英文文法课本所给的文法知识都足够普通应用，学生所要做的不是死记规律，而是勤做练习，把一些基本的规律练习得能娴熟地运用。换句话说，一生对于文法不患无所适从，所患的是练习少而不能运用，至于字汇一项就不然，中国英文教学者到现在还没有做统计和制定的工作，一般中学生的能学得的字汇都来自读本，而读书是各校不一致的，大半是不根据实际生活需要的，一个学生可能知道一些古字僻字而不知道许多日常生活中所必用的字，有些教会大学采取英美所规定的字汇来作测验的标准，但是中外生活习惯与需要不一致，这种外来的标准也未见得适用。这统计与规定字汇的工作还待我们自己去作，在未做成以前，字汇的测验很难有客观的标准。

英文和任何其它语文一样，主要的事只在能识字，能造句，这两个基础打好了，自然能看书作文。如果识字造句两项定有客观的标准，不但考生们知所适从，就是阅卷人在评分上也不致有很大的分歧。凭客观的标准命题必须注意到两点：（一）深浅有等差，可以测验每人的实力，如上所述；（二）子题必须小而多，先将每题应得的分数依深浅次第配定。这种题目宜于包括（一）字汇释义并举例句表明用法，（二）文法要点举例说明用法，（三）英汉句对译，其中含字汇与文法的测验，（四）改正错误，（五）改写或撮要各项，每项可以有几个子题。最难以凭的是一般英文试验所常有的“作文”。一篇作文占时间很多，占分数的百分比当然很高。现在一般中学生对于英文作文并无训练，往往预先做好几篇记熟，到场无论文是否对题，照所记熟的直抄下来，阅卷人对这种作文大半不给分数，于是考生就白费了一番气力。就是临场自作的文章也极难有客观的标准，往往同是一篇作文由三个阅



卷人看，甲可以给20分，乙可以给40分，丙可以给10分。因此，许多考生的录取或落选有一多半要碰运气。任何试题如果允许机会因素的存在，当然也就失去它的可测验性。

总之，就现在情形说，一般大学入学试验的英文命题和评分都还没有合理化。经过这种试验，成绩真正好的与真正坏的学生或许都不会受冤枉，真正好的必录取，真正坏的也必失败，只有一些不好不坏的——这其实占大多数，就要“靠他们的祖宗的阴德”。他们的唯一的办法是努力爬上“真正好的”那一类里去，“真正好的”临时不用准备也可以操必胜之权，否则纵然天天开夜车，看《考试入门》《试题解答》之类书籍，也是越弄越糊涂，不但无济于事。他们应该记起命题人通常所特别着重的是浅近而基本的训练。比如说，看一段浅近的文章应该能懂，作一个简单的句子应该不犯文法的错误，对习见习用的（这不过三四千）字应该懂得意义而且会用。这种基本训练虽是浅近，却也不是短期之内可以速成的，也需从开始学英文起，就一步不苟，循序渐进，多作练习，口耳眼手并用，使所学的（尽管很少）都养成驯熟的习惯。现在一般学英文者的毛病在不肯从基本做起，不肯多做练习，只图好高骛远，不求甚解，自以为懂而实在未懂，到了考大学时，造一个句子可以没有主词或宾词。这种人入手学习的习惯就已弄坏，到大学里就简直不可救药。阅卷人对于这种糊里糊涂的考生一见到就头痛，不仅是因为他们考得不好，尤其是因为他们的头脑和习惯都已弄坏了，进了大学也是一种累赘。常有青年朋友们以如何准备英文考试见询，他们仿佛以为这中间有捷径或是诀窍，以上一番话是我对于他们的回答。

载《周论》1卷20期，1948年5月

## 谈 书 牖

语文的功用在传情达意，传达的方式不外口说与笔写两种。文字未产生以前，一切都靠对面交谈；有了文字，声借形留下可行远传久的痕迹，这就叫做“书”。“书”字在古训中有“舒”“如”两义，“舒”是舒达心意，“如”是言恰如心。书以记言，言为心声，所以书就是笔谈，作者借这个媒介向不能对面的远方人或未来人倾衷曲。就这个意义说，一切著作都是作者致读者的信，现在所谓“信”古人通叫做“书”，可见著书与通信在基本原则上一致的。

不过一般的书籍和信札有一个重要的分别：书籍是写给一般读者群，作者与读者不必有私人的关系；信札是专为某一人或一群人看的，作者与读者通常都有某种私人的关系，或是亲友，或是师徒主仆。这种私人的关系带给了信札一个特色，它显出作者与读者在情感态度上的分寸，亲切或是疏泛，爱慕或是怨恨。写信与著书不同：著书能使读者“如闻其语，如见其人”，就算能事已尽；写信则不仅要表现作者与读者私人契合的程度。书可泛说，甚至眼光可以不注在读者；信就必须“切己”，心目中时时想着读信人，一封见不出私人情感的信就是一封不必写的信。

在西方，凡是私人中间的文字传达一律叫做“信”（let-

ters)。在中国，它随作者身分与内容性质而有种种名称。上行言事者叫做“奏议”，“奏议”“上书”“章表”或“禀”“呈”，下行言事者叫做“诏令”或“论旨”，平辈通闻者叫做“书”“启”“笺”“牍”等等。上行下行者虽有私人的关系，大半是公事文章，有时近于律令与策论，可以略而不谈。本文所称“书牍”大致采取曾国藩《经史百家杂钞》的分类。不过“书”与“牍”实在还有分别，“书”是很正式而且很郑重的写作，有时是长篇大论，言政讲学，像叔向《诒子产书》，司马迁《报任安书》以及韩愈《与孟尚书书》之类；“牍”是纯粹的私人随便道款曲的文字，不发大议论，不谈国家大事，有如对面谈心或说家常话，这种信在西方通常冠上“亲切的”（intimate）或“推心置腹的”（confidential）之类形容词。《昭明文选》把“书”与“笺”分列，“笺”就是“牍”，古人写信用木简，“笺”，“牍”，“简”，“札”都是同义字。用木简就不能不“简”短，简短也是这类信札的一个特色。本文意在谈小品文，所以从前所谓“书”的一类也略而不谈，只谈随便写来的简短的亲切的那一类书札。

这类书札本非著述，在著述家看，它们未免琐屑不足道，所以通常不把它们采入史传或选集。时代愈久远，这类材料愈不易搜寻。这是很可惜的一件事，因为古人的文章特别以简朴见长，最宜于书牍。统观中国书牍演变，约可分为五个时期，它们的分水界在魏晋，盛唐，北宋，以及晚明。魏晋以前，著录的书牍多为吉光片羽，言简意赅而风味隽永。《文心雕龙·书记》篇引秦绕朝赠晋士会以策：

子无谓秦无人，吾谋适不用也。

如果“策”字依刘彦和解作书简，这就是短信的一个古例。这两句话希望晋人不要小看秦人，伤叹秦君无知见，不行自己的计谋，预料秦要受晋的欺侮，满腹牢骚都发泄在这一声愤慨中。《史记》载项羽要烹汉高的父亲，汉高回答说：

吾与项羽俱北面受命怀王曰，约为兄弟。吾翁即尔翁，必欲烹而翁，则幸分我一杯羹。

寥寥数语把两人性格完全托出。项羽粗暴鲁莽，出此下策；汉高临危不乱，他的话带有打官腔，轻蔑，狠毒，果决，幽默种种意味在内。汉朝皇帝多善于辞令，文帝与赵佗书是人所熟知的，看他多么慈祥，坦白，委婉，藏锋不露！马援退休，光武给他一封短信说：

卿归田里，曷不令妻子从？将军老矣，夜卧谁为搔背痒也？

关切之中寓调笑，一代风云人物，退到田舍中倩老妻搔背，也颇令人起滑稽之感。

中国文章风格素重堂皇典雅，看起来如踩高跷行路，高则高矣，无奈站在人行路之上另一个平面上，与日常生活隔着一层。两汉文章虽“淹博无惭于古”，却还有像王褒的《僮约》那一类呶呶道家常琐屑的文章，这种较平易近人的风格较宜于便笺小简，我们在汉人书牍中还可以看到这种风格。姑举两例。一是人所熟知的杨惲《报孙会宗书》：

臣之得罪已三年矣。田家作苦，岁时伏腊，烹羊炮炙，

斗酒自劳。家本秦也，能为秦声；妇赵女也，雅善鼓瑟；奴婢歌者数人，仰天拊缶而呼乌乌。

一幅家庭行乐图，一腔罪臣的委曲，都跃现目前。另一是冯衍与妇弟任武达书。冯衍妻悍而妬。疑夫通婢，不免泼辣打骂。他写信给她的弟弟诉苦，中间有这句话：

惟一婢，武达所见，头无钗珥，面无脂泽，形骸不蔽，手足挹土。(妇)不原其穷，不揆其情，跳梁大叫，呼若入冥。贩糖之妾，不忍其态。

丑婢与泼妇的相貌神情也写得淋漓尽致。这种写实的风格可惜一挫于六朝绮丽，再挫于唐宋高古，没有健旺的发展。

魏晋书牋已开始染着辞赋骈丽的风气，看到昭明所选的书牋，我们就觉得已进到另一世界。这风气始于建安七子一直推演到齐梁。不过在这新时代的初叶在曹孟德、诸葛武侯、王右军诸人书牋中，我们还可以看到汉人的简隽。在曹氏父子中我最佩服老瞒，不论诗歌或书牋，都显得英气勃勃，不是当时雕章琢句的文人们所可望尘。且看下列数例：

今幼主微弱，制于奸臣，未有昌邑亡国之衅而一旦改易，天下其孰安之。诸君北面，我自西向！

——《答袁绍书》

近者奉辞伐罪，旌麾南指，刘琨束手。今治水军八十万众，方与将军会猎于吴。



赤壁之役，值有疾病，孤烧船自退，横使周瑜虚获此名！

“诸君北面，我自西向”，何等斩钉截铁！“方与将军会猎于吴”，何等优闲幽默，咄咄逼人！“孤烧船自退”，何等自欺欺人！“奸雄”与“老瞒”于此见之。不过此公于霸气中自有一副柔情侠骨，读者不妨检阅他的遗嘱和与荀彧悼郭嘉书，去看看这位奸雄性格的可爱的一方面。

诸葛公在危难中受重任，忠贞体国，具见于出师二表，其它教令书牍，大半论事论人，操心危，虑患笃，处处见出孤臣孽子的谨慎周密，固不期以文字见长。姑举三例以见一斑：

前后所作斧，都不可用……彼主者无意，宜收治之。非小事也。若临敌，败人军事矣。

张飞虽实武人，敬慕足下。主公方今收合文武以定大事。足下虽天素高亮，宜稍稍降意也。

臣家成都有桑八百株，薄田十五顷。子孙衣食自有余饶。臣身在外，别无调度；随时衣食，悉仰于官，不别治生，以长尺寸。臣死之日，不使内有余帛，外有盈财，以负陛下

也。

——《临终表》

从他的书牍中所见到的孔明是一位小心翼翼的人，决不如传说中那位穿八卦衣摇鹅毛扇的那样萧闲自在。

右军善书，所以他的书札寸纸只字都被后人珍视，保存的比较多。现存右军诸帖有许多是零碎不完全的，单就每一帖看，固然各具风味，但是要明瞭他的整个人格，非把全部书帖摆在一起看不可。中国书牍圣手古今只有两人，前有王右军，后有苏东坡，两人胸襟气度也颇有相似处。右军是魏晋人物的一个典型的代表。后人对于魏晋人物的看法多侧重“清谈”“旷达”一方面，其实这只是一方面，而且不是庐山真面目，看右军书帖便可以知道，他写给殷浩、谢安、谢万诸人的长信，讨论国家大事，品题人物，解说处世做人的道理，都有大臣的老成谋国，醇儒的立己立人的风度。比如他诚谢万的书：

以君返往不屑之韵而俯同群辟，诚难为意也。然所谓通识，正自当随事行藏，乃为远耳。愿君每与士之下者同，则尽善矣。食不二味，居不重席，此复何有，而古人以为美谈。济否所由，实在积小以致高大，君其存之。

这算得“清谈”，又算得“旷达”么？（关此点可参看“断酒帖”，“憎运帖”，“群凶帖”等）。再看他谈到家庭婚丧的一些信：

吾有七儿一女，皆同生，婚娶已毕，惟一小者尚未婚耳。过此一婚，便得至彼。今内外孙有十六人，足慰目前。足下

情至委曲，故具示。

——《十七帖》之一

延期官奴小女并得暴疾，遂至不救，愍痛心，奈何！吾以西夕，至情所寄，惟在此等，以禁慰余年。何意旬日之中，二孙夭命。日夕左右，事在心目，痛之缠心，无复一至于此，可复如何！临纸咽塞。

像这类的话，帖中不知凡几。右军自是至性深情人，不容以“旷达”二字书之。我寻遍右军诸帖，没有一语可见旷达，他有闲情逸致，常爱在人生崇高幽美方面流连玩索，却是事实。他寄信给在蜀的朋友，详询汉画可否摹取，盐井火井是否真有，严君平司马相如杨子云有无后人，并且表示愿登汶岭峨眉一游，说“得果此缘，一段奇事”。另一帖向人索取青李来禽樱桃的种子，“吾喜种果，今在田里，惟以此为事”。此外有约人围棋，采菊，登山诸帖，都可以见出右军对人生许多方面意致都很浓。我们把右军帖全部一看，可以对他的为人得到一个很清楚的印象，而这印象是和一般人所想象到的魏晋人物相差很远。

子桓子建兄弟与吴质陈琳诸人来往书札，已开六朝绮丽的风气，到齐梁更甚。当时写信如写字绘画已自成一种艺术，写信者都有意在这上面做文章，仿佛叫收信人不仅知道信的意思，还要把它当作一件珍贵的作品留存，随时可以取出赏玩。爱这类“美”文的读者们可以问津于《昭明文选》或《六朝文絮》，这里只略举数例，以见风气的转移：

每念昔日南皮之游，诚不可忘。既妙思六经，逍遥百氏，

弹棋间设，终以六博，高谈娱心，哀箏顺耳，驰骋北场，流  
食南馆，浮甘瓜于清泉，沈朱李于寒水……

——曹丕与吴植书

暮春三月，江南草长，杂花生树，群莺乱飞，见故国之旗  
鼓，感生平于畴日，抚弦登陴，岂不怆悵！

——邱迟《与陈伯之书》

山川之美，古来共谈。高峰入云，清流见底。两岸石壁，  
五色交辉。青林翠竹，四时俱备。晓雾将歇，猿鸟乱鸣；夕  
日欲颓，沈鳞竞跃。

——陶宏景《答谢中书书》

人非新市，何处寻家；别异邯郸，那应知路？想镜中看  
影，当不舍啼；栏外将花，居然俱笑。分杯帐里，却扇床前，  
故是不思，何时能忆？

——庾信《为萧慆与妇书》

这些书牍都极力注意调声设色，绚烂满目，有如蜀锦吴绣。在艺  
术中它们颇像晚唐诗，南宋词与明清院书，极精工之能事。不过  
就个人的趣味来说，我还是喜欢家常随便的一类。除掉王右军以  
外，六朝书牍属于这一类的也颇不少。比如下列数例：

江表惟长沙有好米，何得比新城粳稻耶？上风吹之，五  
里闻香。

——曹丕《与朝臣论禾稿书》

少加孤露，母兄见骄，不涉经学。性复疏懒，筋骸肉缓。

头面常一月十五日不洗，不大闷养，不能沐也。每常小便而忍不起，令胞中略转乃起耳。

——嵇康《绝交书》

汝旦夕之费，自给为难。今遣此力，助汝薪水之劳。此亦人子也，可善遇之。

——陶潜《戒子书》

仁寿殿前有大方铜镜，高五尺余，广三尺三寸，立著庭中，向之便写人形体了了，亦怪也。

——陆机《与弟云书》

这类自然流露的文字，易见作者平生性格与一时兴致，实在比前面所引的那些花枝招展的文章较富于生气。

唐朝古文运动是对于六朝绮丽的一种反动。就一方面说，文章由骈而散，由繁富而古朴，理应宜于产生轻便自然的书牍；可是就另一方面说，古文家不但有意为文，而且时时存心摹古避俗，往往不写信则已，一写就是长篇大论，拖着腔调说话。韩柳诸大家文集里所谓“书”都实在是“论”，没有一篇随意写的尺牍；《唐文粹》的几卷“书”也是如此。这当然不就能证明唐人不写这类尺牍，但是单就它们不被收入选集一点来说，当时人看轻这类小品，却无可置疑。从现存的长篇书信来看，唐人对于尺牍似未见擅长。论政论道论文的书信置之不论，就拿自道衷曲的书信来说，它们也往往有些装腔作态。姑举两例：

与足下久别矣，以吾心之思足下，知足下悬悬于吾也。各以事牵，不可合并。其于人人，非足下之为见面日与之处，足



下知吾心乐否也？吾言之而听者谁欤？吾唱之而和者谁欤？言无听也，唱无和也，独行而无徒也，是非无所与同也，足下知吾心乐否也？

——韩愈《与孟东野书》

茕茕孤立，未有子息。荒陬中少士人女子，无与为婚，世亦不肯与罪人亲昵。以是嗣续之重，不绝如缕。恐每当春秋时祭，孑立捧奠，顾盼无后继者，栗栗然敬歆惴惕。恐此事便已，椎心伤骨，若受锋刃。此诚丈人所共悯惜也。

——柳宗元《与许孟容书》

两书在韩柳文集中都是上品文字，其中有真情感，写得很酣畅淋漓，都无可否认，但是拿它们和汉魏人短笺相较，终不免有不惬人意处。意简而辞繁，其病一。有意摹古修词，韩书故为低徊往复，摇曳生姿，柳书全体语调酷似司马迁《报任安书》，两书都拉着腔调说话，不似寻常人缕缕道家常口吻，其病二。唐人本胎息两汉，特别景仰汉人的奇古朴茂。不过汉人的奇古朴茂是本乡本调，家常亲切；唐人的高古朴茂则如南人当京官学蓝青官话，一听到就令人觉得他有几分勉强做作。古文家轻视尺牍，尺牍恐怕也必须回避古文家；因为尺牍代替面谈，而面谈的胜境在无拘无碍，家常亲切，它最忌讳扮腔打官话。

宋人的文章风格大体继承唐人，可是多少放弃了唐人的那种殿虎巍峨的气象而来自于平淡轻便。这变化在诗中最显著，在书牍方面也可以看出。因此，宋人的书牍比较平易近人。古文的风气仍很盛，“书”还是皇皇大文。唐人原有一派保存着六朝的骈偶，宋人也没有完全放弃这方面的传统；欧阳修、王安石本来都是古文

家，而集中小“启”大半还是骈俪。不过当时用骈俪作启，已把它作官样文章看待，大半用在应酬方面，姑举一例：

伏荣荣膺帝制，显正台司，伏惟庆慰。伏以史馆相公诚明稟粹，精授穷微。高步儒林，著三朝甚重之望；晚登交陞，当万乘非常之知……

——欧阳修《贺王安石入相启》

这种四六体尺牍已开后来幕僚文牍的风气，文无足取，影响却甚广大。不过在宋人尺牍中这究竟不是正宗，正宗必数苏、黄。东坡、山谷的书札在当时已为人珍视，所以早就搜集印行。东坡是绝顶聪明人，胸无尘芥，诗文书画都如行云流水，意到笔随。一般文人强作“雅”语，往往“雅”得俗不可耐，东坡的风雅却是他的自然本色，毫无做作，这是他的难能可贵处。东坡如右军，在全部尺牍中现出一个很明显的性格，篇篇都有独到，不宜以一斑窥全豹。我们在这里勉强举例，只是想引起阅读全书的兴趣：

枉顾，知事务冗迫，不敢久留话。纸轴纳去，余空纸两幅，留与五百年后人跋尾也。

——《与孙子思》

今日雾色尤可喜，食已，当取天庆观乳泉泼建茶之精者。念非君莫可与共之。然早来市无肉，当相与啖菜饭耳。不嫌，可即今相过。

——《与李公择》

或圣恩许归田里，得款段一仆，与子众丈杨宗文之流往来瑞草桥，夜还何村，与君对坐庄门吃瓜子炒豆，不知当复有此日否？

——《与王元直》

某睹近事，已绝北归之望，然中心甚安之。未话妙理达观，但譬如元是惠州秀才，累举不第，有何不可？

——《与程正甫》

这些尺牍简隽自然，犹是汉魏人风味，不像韩欧诸公那样踩高跷拉调子说话。“言为心声”，东坡能“以言语妙天下”，还是因为他的胸襟超人一等。

苏黄并称，不过在尺牍方面，黄只能算是一个配角。他的短简大半谈读书写字，亦偶有涉及私人日常生活的，但常不免矜持，姑举两例：

子瞻论作文法，须熟读《檀弓》，大为妙论。书字甚工，然少波峭，政以观古人书少耳。可取古法帖日陈左右。事业之余辄写数纸，颇胜奕棋废日。

——《与孙郊老》

某寓舍已渐完。使令者但择三四人差谨廉者耳。既不出谒，所与游者亦不多。山花野草，微风动摇，以此终日。衣食所资，随缘厚薄，更不劳治也。此方米面皆胜黔中。食饱饭，摩腹娑婆以卒岁耳。

——《答宋子茂》

这种尺牍本也楚楚可人，但是摆在苏公的作品一起，终觉作者胸中没有那一股清气，笔下也没有那种灵活气。

明朝人最讲究尺牍，时代较近，流传的也较多。赖古堂《尺牍新钞》搜罗较富，其次则陈眉公的《翰海》所收的也大半是明人作品，明人尺牍也像他们的书画诗文一样，爱做表面工夫，风致翩翩，但缺乏真正的生气，有时竟“雅”到俗不可耐。姑举数例：

一水盈盈，重门深闭，玉人夜从何路来吾梦境也？计剪灯细语，当在林莺唤友梁燕将雏之际。

——孔顾之《寄朱景周》

先生言霏霏流霞，竟爽眉际，都是晋人气味，一见凉骨。痴俗人那得领如许清快。

——徐文长《与屠赤水》

山中已有一亭，次第作屋。晨起阅藏经数卷，倦即坐庭上，看西山一带堆蓝，天然一幅米家墨气。午后闲走乳窟听泉，精神日以爽健，百病不生。三月初间花鸟更新奇，来往数日，烟云供养，受用不尽。

——袁小修寄弟

这都是典型的明人气味。他们都有些“斗方名士”的习气，啸傲山川，纵情风月，自以为是世间第一等高人雅士，友朋酬酢，互相激扬，日日以“雅事”消磨岁月，作“雅语”自慰衷怀。他们的尺牍就是这样写成的。他们的长处古人都有了，古人的好处他们摹拟渲染，往往就成为他们的坏处。说艳丽他们和六朝相距

甚远，说隽永他们所得的只是苏东坡的牙后慧。

不过这只就一时风气而言，通则都有例外，明朝人也有些能自拔于流俗的。宗子相《报刘一丈书》，描写士子奔走权贵之门的丑态，淋漓尽致，常见于选本，无用钞引。此外我颇喜欢像下列两例的书札：

先司徒及先太安人生平不问卜，不推命。男女婚姻，一言即决，亦不待媒妁之往复也。故儿辈结缡，并未尝先求庚帖。……小女今十六岁，辛丑生，其月日与时亦不能详。庚帖，造命也。命曰造便当造之。必得小女庚帖，乞迁数月，俟有精于推命者命其造一八字，极富极贵极多男，方送来如何？

——张萱《答人议婚》

弟入都半载，尘垢满身，未经一浴，无此具也。北人都不办此，且谓多浴耗神。不审此地诸公得此养生妙诀，果能与鼓篋比算否？老年翁以南人居北，必能避此迂风。如有其具，幸为一假。

——李渔《与倪涵谷》

我喜欢这类书札，因为它们有一事就说一事，说得直截了当，不卖弄风雅，也不咬文嚼字，而文字也自明快可读。

书牍虽小道，却是最家常亲切的艺术，大可以见一时代的风气，小可以见一人的性格。回顾中国二千年来书牍风格的演变，约有三个主潮。一是古文派，像乐毅《报燕惠王书》，司马迁《报任安书》，杨惲《报孙会宗书》，马援《与杨广书》以及韩愈、柳宗元、欧阳修、王安石诸古文家的作品所代表的，这派作品在文体上以骈为主，严肃有如正式著述，宏肆有如长江大河，一泻千里。一是骈俪



派，像曹丕《与吴质书》，邱迟《与陈伯之书》，鲍照《登大雷岸与妹书》，梁简文帝《与萧临川书》，祖鸿勋《与阳休之书》，庾信《为萧慆与妇书之》类所代表的。这派作品在文体上以骈为主，镂金绣彩，备极精工，情称其文时风致亦复翩翩可喜，辞溢于情时易流为浮华俗滥。一是帖札派，像曹操，王羲之、苏轼，黄鲁直诸人作品所代表的。这派作品与前两派的最大异点在随时应机，无意为文，称心而言，意到笔随，意尽笔止。就文体说，它随兴所至，时而骈，时而散，时而严肃，时而诙谐，不拘一格。在这三派之中，最家常亲切而也最能尽书牍功用的当推后一派。但是这后一派在已往也最为人所忽视，因为过去文人不属于古文派就属于文选派，在古文派看，尺牍与语录小说同为芜杂不雅驯，在文选派看，他们在这里面找不到他们所羡慕的辞藻声色。因此，这一派尺牍往往不收入文集或是选本。如果尺牍要走上正轨，这风气必须矫正过来。我们要记得书牍本是代替面谈，我们所需要的是家常便饭而不是正式筵席。

（载《文学杂志》第3卷第1期，1948年5月）

## 欧洲书牋示例

在另外一篇文章里我已谈过中国书牋（见文学杂志三卷一期），原想再写一篇谈西方书牋以资参较，但是把材料搜集起来，真有“一部二十四史从何说起”之感。从罗马时代一直到现在，西方作者以书牋著名的多得简直不可胜数，而且西方人一向看重书牋这个艺术，凡是值得读的信札大半都印行出来了，一个人可以有几厚册之多。这究竟如何谈呢？谈中国书牋，我们不必处处征引原文，读者可以自己依着所谈到的去翻阅原著，至于西方书牋还没有一部好的选译本，读者对于它们是陌生的，只是一些人名书名决不能引起兴趣。但是谈到书牋，西方的又不能置之不谈，它们有许多优点是中国书牋所没有的。中国书牋，像我们已经谈过的，不是取法于六朝骈俪，就是取法于唐宋古文，如蹶高跷行路，如拉腔调说话，都难免有几分做作；西方书牋就不然，它们自古就奠定了一种家常亲切的风格，有如好友对面谈天，什么话都可以说，所谓“称心而言”，言无不尽。我们读这种书牋，不但对于所说的事情一目了然，而且对于作者的性格和写信时的兴致都有一个活跃的印象。书牋的功用本来是代替面谈，必须有这种家常亲切的风味才能引人入胜。我们如果多读一些西方杰作，或许可以矫正中国书牋已往那种板面孔拉腔调的习气。所以这题目虽

是难谈，却仍不能不谈。既不能原原本本地谈，我想最简便的办法是选择三两篇代表的书牍，就它们略加释评。这虽是以一斑窥全豹，究竟还比凭空立论较能给读者一个具体的印象。我选的三篇是西塞罗写给庇塔斯的，塞维尼夫人写给她的女儿的，和济慈给赫塞的。第一篇代表纪元前一世纪的罗马，第二篇代表十七世纪的法国，第三篇代表十九世纪的英国。时代，国籍，性别以及信的内容都各各不同。为了篇幅限制，长信无法采入。本文的用意只在让读者知道一点西方书牍的风味，因而引起多阅读这类作品的兴趣。

## 一 西塞罗给庇塔斯的信

据圣茨伯里(Saintsbury)的看法，欧洲书牍达到文艺的地位是从罗马时代起。罗马人特重演说修词，因为在他们的民主政体中，这是获取政权的敲门砖。尤其是在纪元前一世纪左右，罗马在鼎盛时代，文艺的发达登峰造极，书牍的素质也因之提高。当时书牍圣手有两人，一是西塞罗(Cicero)，一是普林尼(Pliny)，就中西塞罗尤其是首屈一指。西塞罗凭他的演说的才能一跃而为罗马三执政之一，周旋于凯撒与庞培之间，在当时算是一位风云人物。他最为世人所推重的当然是他的演说词和哲学对话，但是他的信札现存的还有八百封之多，在他的作品中也占很重要的地位。现在姑译他写给庇塔斯(Papirius Paetus)的一封为例：

你的信给我双重的欣慰：它不仅叫我顶开心，而且也证明贵恙已康复，才能像你向来那样高兴热闹。你拿我来开玩笑，我倒不怪，本来我屡次向你挑衅，理应惹起你这一次

的严酷的讥嘲。我只抱歉我为事所阻，不能如原来所打算的来登门造访，来做尊府的一分子，不仅做一个客，我若是真来了，你会看出我和从前大不相同了，那时候你老是拿败味的点心来塞我。现在我却谨慎地留肚子赴筵席，顶豪气地冲过来到面前的每一盘菜，从打前锋的鸡蛋一直到殿军的烤牛肉。你从前所夸奖的那位节约的不耗费的客人现在已过去了。我对爱国志士的一切忧虑都完全告别，并且和我的过去主张的仇敌合伙了：总之，我已经变成一个十足的享乐派哲学家了。可是你却不要以为我赞成近代宴享的流行风气，只图无抉择的丰盛，我们赏识的是较秀雅的奢豪，像从前你在经济状况较好时所常摆出的，不过当时你的田产也并不比现在多。所以请你准备着依这种情形来款待我，请记起你所款待的那一位不仅有顶大的食量，而且对于“食不厌精”的道理，让我告诉你，也很懂得一点，你明白，凡是晚来才动手研究任何一种艺术的人通常都带有一种特别的自足的神气。所以你不会觉得奇怪，如果我告诉你须把你的那些饼子和甜食扔掉，那些东西在一切时髦的菜单里现在已经完全不适用了。我对于吃的学问确实已很内行，所以常敢请你的那批讲究精致的朋友像V和C那样雅人来吃饭。还不仅如此，我还更大胆，我请过霍提斯（注：当时著名的讲究吃的人）本人来吃晚饭，不过我得承认，我还不曾前进到请他吃孔雀。说句老实话，我的老实的厨师还没有本领能仿制他的那种盛饌，只能仿制他的烟薰汤。

关于我的生活情状，我可以约略奉告。在早晨头一部分时间我会晤来问候的客人，其中有垂头丧气的爱国志士，也有欢天喜地的胜利者，后一批人待我尤其敬礼有加。这套礼

节完了，我就退到我的书房，看书或是写作。这里我往往被一群听众包围着，他们把我看成一位顶有学问的人，也许只是因为我还不像他们自己那样愚昧。此外时间我都花在与学问无大关系的事情上。我对我的不幸的国家已忧愁够了，我为着国家的苦难太息流涕，还胜过慈母哭独子的夭亡。

因为你想防备你所储藏的酒肴落到我的手里，我请你加意珍卫。我丝毫不客气地抱定了决心，不让你托病拒绝我“揩你的油”。祝你安好。

这是一封敝朋友竹杠要他请客的信。我们要记起西塞罗已经当过罗马执政，文学声誉满天下，而且是年近老迈的人，看他的那副诙谐口吻简直像一个血气方刚的热心于酒食游戏相征逐的少年。罗马人讲究生活安逸的风气，友朋宴享的情形，以及西塞罗自己的性格，他的自足和自恃他对于文艺的勤勉以及他对于政治的灰心，在这封短简里都表现得很明显。最难得的是他不扮面孔，不摆架子，不打官话，自己站在一个平常人的地位，把对方也当你一个平常人，和他不拘形迹地谈家常话，读之如闻其语，如见其人。西塞罗的时代是纪元前一世纪，约当于中国西汉武昭时代。我们把西汉书牍和他的书牍相较，他的就“近代的”多，第一是他的话不那样简约，其次是他的口吻不那样古板正经。他比较富于“人气”，也比较富于现实性。我们觉得他不是另一个圈子中人，和我们平常人比较接近。他替欧洲书牍奠定了亲切家常的正轨，一直到现在，欧洲书牍作者从来没有抛弃这个正轨，走到类似中国骈俪或古文的那种弯曲的途径。



## 二 塞维尼夫人给她的女儿的信

如果一国书牋只推出一个选手，在任何国家这都不易办到，可是在法国推出塞维尼夫人(Madame De Sevigne)大概不会引起异议。她没有旁的著作，她写过四十多年的信，而这些信在法国书牋中是一座最高的的纪念坊，有许多条件使她成为书牋圣手：她生在路易十四时代，那是文学风气最盛的时代；她生在贵族，受过很理想的教育，会写文章，也熟悉她所写的材料——当时朝廷中的轶闻，写信代替面谈，擅长谈话的人往往也擅长书牋，十七八世纪欧洲人最讲究谈话的艺术，尤其是“沙龙”中的贵妇；塞维尼夫人有一个最宠爱的女儿嫁到法国一个偏僻的城市，当时报章未发达，她须天天把巴黎的新闻传给爱女。有了这些因缘她于是在高乃依，拉辛，莫里哀诸人所照耀的文坛分得一席，现在就她给女儿的信中摘译一封最为人所熟知的：

女儿，许多年以前的今天，有一个人来到这世间，注定了要爱你甚于爱一切，请你不用左猜想，右猜想，那人就是我自己(注：这封信是1674年2月5日写的，正逢塞维尼夫人的生辰)。过去三年，我受尽生平最大的痛苦：你离开我到普罗温斯，现在你还留在那里。如果我要历陈别来一切的苦楚，我的信就会很长。……今天我提笔给你写信，比平日稍早一点。C先生和M小姐在这里，我请他们吃了饭，我要去听摩利的一部小歌剧……

冉恩的主教昨天由圣觉曼地方回来，走得顶快，简直像一阵旋风，他自以为是一个了不起的大人物，他的随从们更

以为他是这样。他们通过浪特尔(注：巴黎赛因河区)，鞑拉，鞑拉，鞑拉！他们碰着一个人骑着马，卡达，卡达(注：鞑拉状车轮声，卡达状马蹄声)！这位可怜的家伙想让路，可是他的马不肯；结果车子和六匹马把那单人单马撞倒，就走人马身上滚过，人马正在车下，弄得那车子翻来复去，在这时候那单人单马不想拿被碾断肢体来开心，奇巧得很，爬了起来，人骑上马，一溜烟似地尽往前跑，主教的仆人和车夫，连主教自己，都大声号喊：“站住，让这王八蛋站住，打他一百鞭！”主教谈起这件事，还说：“若是我抓住这个坏东西，我一定砍断他的胳膊，割去他的耳朵”……

以后是一些普通问讯的话。这封信与西塞罗的信在家常亲切上又进了一步。西塞罗还有意做文章，把许多话故意说得俏皮；塞维尼夫人写就恰如谈话，像一个多话的老太婆谈话，只要是她觉得有趣的，无论大事小事，都拉杂地扯在一起，说得唠叨不休。可是她也是一个有训练的谈话家，尽管无意做文章，而文章仍是写得干净而生动。看她叙述主教车撞翻人马那一段，用很简单的几句话把一幕喜剧以及剧中人物写得多么活灵活现！同时她对于主教的讽刺既委婉而又尖锐，我们可以想象到她的微笑，她的活泼伶俐的贵妇的面孔，以及那副面孔所表现的心灵。通常人写信如罗文，总是苦于无话可说；真正会写信的人会发现到处都是可说的话，俯拾即是：甚至不值得说的话他们也会说得津津有味。塞维尼夫人的信就是如此。女人的感觉通常都比较细腻，女人的话通常也比较唠叨琐碎，这种特点最宜于家常亲切的书牍，所以西方有许多有名的书牍家都是女人。

### 三 济慈给赫塞的信

依一般见解，英国书牋的鼎盛时代是十八世纪，一则因为那是英国散文的黄金时代，一则因为当时谈话与写信都是很流行的消遣，作家对此都很讲究。有名的书牋家如蒙特遵夫人，蒲伯，斯威夫特，格雷，华尔浦尔，柯珀诸人的作品都是一般人所爱读的。我们在这里不在十八世纪选代表，因为当时英国书牋像一般文学一样，受法国的影响很深，他们的特点与优点在塞维尼夫人所代表的那种风格中都已经见出，那就是轻便活跃，偏重浮面的人事的描写与叙述。我们想说明欧洲书牋的一个较新的方向，就是主观的，内省的，沉思的那个方向（在近代小说，诗，日记乃至戏剧各种体裁中都有这种倾向），所以选择诗人济慈（Keats）给赫塞的一封。济慈的长诗《月神曲》出版以后，大受守旧派批评家攻击，有人公布两信替他辩护，他的好友赫塞（Hessey）把这些信寄给他看，他回了这封信：

我对替辩护的那些先生们不能不感激，此外咧，我对自己的短长得失已开始有一点认识。——若是是一个人对于美有不分彼此的爱好的，使他对于他自己的作品成为严厉的批评者，世间毁誉对于他就只能如过眼云烟。我的自我批评所给我的苦痛是远非《黑树》和《季刊》（注：攻击济慈的两个杂志）的攻击所能比拟的。——也就为着这个缘故，我如果觉得自己对，旁人赞赏也不能给我像我私自欣赏真正好的东西时所感到的那种快慰，某君关于不修边幅的《月神曲》的话全是对的。它是如此，却不是我的过错。不是！这话听

起来虽然有一点离奇。我的能力只能做到那样好——单凭我自己来做。——如果我勉强求它完美，因而请人指教，战战兢兢地写每一页，它就不会写成；因为暗中摸索并不是我的本性——我要独立自主地写作。已往我独立自主地无审辨地写作，此后我可能独立自主地有审辨地写作。诗的精灵必须在一个人身上找到它自己的解救。它所借以成熟的不是法律和教条，而是感觉和醒觉本身。——是创造的东西就须创造它本身。在《月神曲》里我抱头直跳进大海，因此我摸熟了其中的深浅，流沙和礁石；如果我停留在青葱的海岸上，吹一支空洞的笛子，喝茶，采纳舒适的忠告，我就不能摸熟这些，我从来不怕失败；我宁愿失败，不愿不侧身于最伟大的作者之林。但是我一说话近于说大话了，罢了，请致意T与W诸君。

拜伦曾经散播了一种谣言，说济慈是被批评家们气死的。读了这封信，我们就知道那些是谣言，也就知道济慈是怎样坦白，镇定，谨严，冥心孤往，只知效忠于诗而不顾忌世人的毁誉。他要冒险深入，宁愿失败而不愿做些看来没有毛病而实肤浅轻巧的作品来博好评。在这短短的一封信里我们可以看出他的心的光与力以及他的独立不倚的诗艺主张。他不作态——有意谦虚或是有意骄傲——他只坦率地恰如其分地说明他的见地，同时也显出他的心境，而那心境是与杜甫写“文章千古事，得失寸心知”两句时的心境略相仿佛。济慈对于诗下过极刻苦的工夫，他在这里是以过来人的资格自道甘苦，所以看来虽是冷淡，却仍极亲切。拿这种语言来比较中国许多谈诗文的书牍，我们就会觉得那些皇皇大文常不免有“门面语”。

以上寥寥三例在欧洲书牍中只是太仓一粟，但是欧洲书牍的风味于此可略见一斑。它们的特色，像我们已经一再指出的，是家常亲切，平易近人。这特色的成因大抵有两种：第一是欧洲文与语的界限不像在中国那样清楚，写的和说的比较接近，所以自然流露的意味比较多；其次是欧洲人的性格比中国人较直率坦白，没有那么重的“头巾气”，有话就说，说就说一个畅快，不那么吞吞吐吐，装模作样的。这种作品对于史学家往往是很可宝贵的文献。对于心理学家也是了解个性所必依据的资料，不仅是对于爱好文艺者是一种富于兴趣的读品，它们的性质与日记最相近；像日记一样，它们的形式常为小说家所利用。欧洲有几部极著名的小说都是用书信体裁写成的，卢梭的《新爱洛绮丝》，理查逊的《克拉丽莎》(Clarisa Harlowe)，以及歌德的《少年维特之烦恼》都是著例。

不过欧洲书牍的黄金时代似已过去。这有几种原因：近代生活忙迫，没有那么多的闲暇谈不关重要的话；报章发达，许多新闻用不着借私信传递；邮电工具进步，近地方可以通电话，远地方可以打电报，写信的必要就去了一多半，而且近代人面前都有一座打字机，对着打字机写信总不免有几分“公事”意味，信笔直书的那种情调和气氛那就荡然无余了，这当然也叫书信减色不少，在近代文明中许多人情味道深厚的东西都逐渐衰谢或冲淡，书牍即其一端。

(载1948年6月14日《天津民国日报》)



## 立法院与责任内阁

——不要以空招牌的民主，  
促成政府的软弱无力。

立法院从成立到现在不过一个多月的光景，给一般人民印像最深的算来只有两件大事，一件是刚成立不久就关起门来争待遇，一件是最近对于翁内阁加以疲劳质询。关于争待遇一点，据说立委们所要求的是每人都受特任待遇，全年薪贴一次预行领足之外，还要每人有一辆汽车和一个秘书。这是立委们上任之后第一个表现，它所反映的高官厚禄养尊处优的欲望是不能叫一般人民乐观的，自不待言。幸喜这要求终止于要求。这固然由于我们民穷财竭，而立委们又有七百余人之多，小庙供不起大神！同时也未始非由于立委诸公中也还有人良心未泯，觉得人言终属可畏，没有让那个玷污史页的提议通过。正义究竟还有一线生机，这是我们可以引为庆幸的。

至于对翁内阁的疲劳质询在表面看起来虽然不能和关门争待遇相提并论，而在实际上它的意义还远较重大，不能不引起我们一般人民的更沉重的忧虑。本来立法院代表人民对政府的要政措置可否，质询内阁是它的天职，它的存在理由。不过在认定质询

为理所当然之后，我们不能不检讨质询的内容是否合理以及它的动机与后果究竟如何。

质询的对象是新阁的施政方针。既云“施政方针”而且要在两三个钟头之内报告完毕，当然只能限于大纲要目，不能详举办法或旁及细节。这种报告在事实上只是一篇官样文章。政治的要义在随时制宜，我们不能希望一篇应景的文章就成为一成不变的政策定案；而且中国政治的老教训是“为政不在多言，顾力行何如耳”。最好的方案不付实行，那还是不能充饥的画饼。我们如果只在官样文章上费力推敲而不循名核实，结果就难免空谈误国。我们对于翁阁毫无恩怨可言，不过立委诸公既以多数通过它了，就算对它信任了。在这紧急艰危的时候，我们急迫地期待新阁早在事实上表现它的成绩；而偏在这紧急艰危的时候，立委诸公在新阁一筹未展之前，就拖了三四天的工夫，作吹毛求疵的舌战，而且拉着全体阁员放下他们的要务，来当堂对审。如果此后每逢紧急政策的决定，都要这样往复询答，岂不延误事机？这是我不能不引为忧虑的。

立委诸公所发表的议论有许多无疑地是正当道理，为一般人民所想说的，虽是说得不得其时，却本于爱国热忱，我们还应该敬佩。可是也有许多话别有一种动机，目的不在提议新阁应做某某事或不应做某某事，而在抨击和自己处在政敌地位的阁员。这就是说，政策商讨还在其次，首要的是党派中的侵轧，仿佛说：

“你是我的敌人，你得势了而我没有得势，无论你的政策好坏，我都得想法打倒你，不打倒你我就难得抬头”。从发言人的平素政治背景看，这次摆好阵容似的连珠炮所给一般人民的印象显然含有这么一个党派侵轧的意味。已往中国政治所以闹到现在这般糟，其主要原因就在派系的自私自利，既不能集中力量，又不能

以国家大局为努力的对象。在许多派系之中操纵国民党的那一个派系所种下来的恶因尤其深重，这也是一般人民所久已痛心疾首的。这次行宪运动所带给人民的新希望之一也就是从今以后派系庶可化除私见，精诚团结，共挽时艰；而这次立院质询所表现的是更深的分裂和更激烈争哄。这种政治阵容如何可以抵挡当前的危局？这更是我们不能不引为忧虑的。

这次新阁的施政方针，在三四日的疲劳质询之后，算是安然通过了。这中间经过几许幕后的安排与疏解，我们不难想象得到。在十五日翁阁答询以前，局面是十分紧张甚至有新阁考虑全体辞职的传说。这种情形不能不使我们联想到法国内阁与国会的类似的情形；每逢一个问题要通过立法机关，都可能掀起一次轩然大波，内阁轻易地就发生动摇，因而政府变得软弱无力，不能有一个坚定的一贯的政策。政府软弱无力，在平常时已就够坏，在紧急艰危的今日中国，其后果之严重是更不堪想象的。

在战乱时期，我们固然需要民主，我们尤其需要一个强有力的政府。现在我们的民主实际上是一面空招牌，而这空招牌的民主别的效能虽没有，却可以用侵轧、牵扯、延宕种种方式促成政府的软弱无力。在宪法上内阁是“责任”的。所谓“责任内阁”是对立法机关负责任，它的存在基于立法机关的信任与支援，这就是说，立法机关中多数党的信任与支援。现在立法院中多数党表面上是国民党，而国民党内部四分五裂，不能成为一个集中的有效的支援力量；而且就这次质询来看，每个国民党立委倒可以成为一个反对国民党所信任的内阁的力量。这是一个大矛盾。至说到负监督批评责任的反对党在立法院中却实际上等于不存在。全体立法院等如一盘散沙。在宪政上了轨道的国家，立法机关中多数党和反对党各有集中的意见，各有代言人，大部分质询

与答覆可以由发言人负责，而现在遇到每一个问题发生，每个立委都要有发言的机会才甘心，结果是发言盈庭，莫衷一是。内阁究竟向谁负责呢？本来不应成问题的在中国却成为问题。内阁没有一个明显的支援力量，也没有一个明显的反对力量，于是它的命运常在飘摇不定中，到紧急关头，常取决于乌合之众的一时的派系与私人的利害计算与恩怨关系。这种政治阵容如何能应付当前这种万分艰危的局面？这是我们的最大的忧虑。

立委诸公为一国人望所系，应该明瞭国家的艰危的局面以及他们自己的矛盾的地位。在目前他们的首要职责是辅助的和供咨询的，他们应协助政府以最有效的办法获得国家的稳定与安全。在目前的矛盾情形之下，他们只有一个方法可以完成他们的职责，就是捐除派系和私人的利害谋算与恩怨关系，以挽救危亡为唯一的公司的目标。民主才上第一课。我们希望他们树立一个良好的风范，不要让人们对民主根本怀疑。

（载1948年6月24日《世界日报》）

# 文学院学生的出路

## ——从文学院说到一般

一般大学文学院大半都有国文、英文、历史三系，此外少数大学有哲学、教育等系。这些系之中除哲学系之外，学生人数大半都很多，比法工两院各系虽不足，比理农两院各系却有余。于今学生入大学选院系，固然也有些凭兴趣，多数却以出路为最重要的顾虑。因此，一系人数的多少也可以约略见出它的毕业生出路的好坏。就已往说，文学院毕业生的出路并不算太坏。我们虽没有精确的统计数字，就个人任教十余年的经验来说，我所知道的文学院毕业生中真正失业居闲的还不算太多。原因很简单，各地中小学的数目都超过大学的若干倍，每个中小学都需要国文，史地，英文的教员，而文学院恰好依这些主科设系，所以文学院毕业生如果没有较好的事做，找一个教员的位置还不算太难。这并非说，教书是文院生的唯一的出路。也有一部分人在政府机关里当公务员，在书店报馆里当编译员，还有极少数人考进研究所或出国留学。

这只是就已往说，近一两年情形就大变了。文学院毕业生像它院毕业生一样，日渐感觉到失业的恐慌。过去一年中很有些毕业生托我谋事，我替他们写介绍信，回信照例是“正谋裁员，无



法安插”。大学生出路日窄的原因也是尽人皆知的，就是由于内乱的影响：（一）人口集中大都市，小城市和乡村多被放弃，可去做事的区域日益窄狭；（二）经济凋敝，百业停顿，可去做事的机关日益减少。这是基本的原因。此外，政府的措施也有失当处。第一，政府一向只顾教，不顾用；学生出校门，就听其自奔前程，对于他们的职业的分配漫无一个计划。设校招生时既不量出为入，毕业后又不量才而用；所以造成“事没有人做，人没有事做”的矛盾现象。其次，政府机关用人向来偏重恩惠主义，一切只讲情面，看权势，可做的事就被一些无能而有势的人们盘占，少年英俊无从插足。我们虽也有考试与铨叙机关，而对于公务员的任免与擢降从来没有一个合理的审核办法。

错处也不全在环境和政府，由于教育自身的失败，大学生们的内在的弱点也颇与失业有关。第一，他们习于都市生活，毕业后都想在都市里做事，不肯到小城市或乡村里去，以为一去就要受苦，他们的真正的服务精神太不够。试问人人都挤在都市里，哪里有许多事可做？其次，这些年来用功读书的风气太稀薄，多数大学毕业生实在是“空空如也”，往往有国文系毕业生写不成一篇通顺的文字，英文系毕业生看不懂一通简单的电信。他们的本领太不够，纵然生在一个合理的社会里，他们之中也有许多人根本应在淘汰之列。第三，接二连三的学潮在一般社会中也引起了一些不良的印象。本来多数学生在学潮中并不居主动地位，而少数主动者的动机也有纯有杂，社会却往往以偏概全，认为大学生们都是一些“捣乱分子”，对之不免望而生畏。许多机关不肯轻易任用大学毕业生，也未始不由于此。

打破目前的僵局尚有待于内乱的肃清以及国家整个局面的稳定。不过目前我们也决不能束手待毙。对症下药，我们作以下两

个积极的建议：

第一、全国各部门事业应有一个缜密周详的统计与设计。先估定在五年或十年以内，我们应举办哪一些事业，哪些事业需要几多专门技术人才，然后分途设置专科训练学校，量用施教，学成即可应用，如此则就业问题早已在着手训练时预先解决停当。至于大学的首要目的在促进学术文化的发展，大学教育在现阶段决不能是普及教育，也决不能是职业教育，所以大学的数目以及大学生的人数都应该尽量减少。多数大学毕业生，至少是真正优秀的，应该升入研究院，而研究院的质与量必须较现在的大大增高。这批学生应该是未来的国家各部门的领袖人才，政府应该移已往滥发给庸劣学生的公费作津贴这些人才训练的费用。大学与专科学校不分，通才教育与专才教育不分，这是目前中国高等教育的致命伤。程度低落，研究风气稀薄，学术界无是非好坏标准，学理不能指导实用，都坐误于此；至于酿成一部分人的失业犹其余事。

第二，政府应该立刻建立健全的考核制度，彻底废除人事上的恩惠制度。考与核是两回事。考是在任用之前举行，目的在测验候选者对于所愿任职务有无充分的学识与技能；核是在任用之后随时举行，目的在审查已任职者的成绩，以为擢，降，或罢免的标准。如果我们能做到：没有一个人不经过考试及格而能侥幸获得一个位置，也没有一个人不经过审核及格而能侥幸保持一个位置；我们就不但可以根绝夤缘幸进，仗势尸位之类弊端，不但可以解决一部分失业问题，还可以提高一切工作的效率，奖励一般公民努力上进的勇气。一个合理的人群组织，犹如一般生物界，不能没有生存竞争，优胜劣败的道理。我们并不希望庸愚腐败者都没有失业的危险。可是到了庸愚腐败者倒能安富尊荣，而优秀

纯洁者反而一筹莫展，无用武之地，那容许这情形存在的整个社会也就势必归于淘汰了。我们说这番话，要提醒政府与教育当局的警惕，也要提醒大学生们自己的警惕。这问题的严重有远过于失业者。

（载《周论》1卷24期，1948年6月）

## 谈 对 话 体

对话直接记载主宾应对语，记载者据闻录实，自己不另加论断，在文法上这通常叫做直接叙述格。它的应用最广泛的是在戏剧，戏剧以对话表示情节的演进，除约略指示台景外，作者全不露面说话。其次是历史与小说记言的部分也用对话，因为对话本身值得流传或是有助于事态演变与人物性格的了解。不过对话在这些著述里只是附庸，无论是戏剧、小说，或是历史，要表现的主要是人物和他们的行动。本文所谈的对话专指不是戏剧、小说或历史，而是自成一种特殊体裁叫做“对话”(dialogue)的那一类，像柏拉图的许多著作。

对话体特别宜于论事说理。在不用对话体的论事说理的文章中，作者独抒己见，单刀直入，只要持之有故，言之成理，就算“自圆其说”；至于旁人的种种不同的看法，可以一概置之不问，至多也只是约略转述，作为己说的佐证或是作为辩驳的对象。但是同一事理往往有许多方面，观点不同，所得的印象或结论也就不同；而且各人的资禀修养很可以影响他的见地，所谓仁者见仁，智者见智，事理的看法没有完全是客观的。单刀直入的文章如平面画，作者对于所画事物采取某一角度去看，截取某一断面去表现，同时他的主观的依据也只是某一时某一境的思路和心情。论

事说理贵周密，周密才能平正通达。这种片面的主观的见解当然是不周密的，惟其如此，它有时可能是歪曲的，错误的。对话的好处就在它对于同一事理取各种不同的角度去看，把它的正反侧各面都看出来，然后把各面不同的印象平铺在一起，合拢起来就可以现出一幅立体的活动影片。

事理虽有多面的看法，却不一定每面看法都是对的。有时须综合各面才见全体真相，有时某一面特真，而真也要待证明其它各面错误后才明显。对话虽是各面平铺并陈，却仍有宾有主，着重点当然仍在主，正如一出戏里许多人物中必有一个主角。宾可以托主，也可以变主，改变他的思路或纠正他的片面观的偏蔽，所以宾的用处仍然很大。中国已往文论家谈到对话体的只有章学诚，而他的态度却是不同情的，他反对用对话的理由是：

理之易见者不言可也；必欲言之，直笔于书其上可也，作者必欲设问，则已迂矣……且问答之体，问者必浅而答者必深，问者有非而答者必是。今伪托于问答，是常以深且是者自予，而以浅且非者予人也，不亦薄乎？

——《文史通义·匡谬篇》

章氏可惜没有读过柏拉图的对话集或是没有想到公孙龙子的《白马论》以及提婆的《百论》之类作品。否则他便不至说出这种话。他没有明白“宾”的用场。“宾”并不是临时竖起的草人来供打倒，他必须是“主”的劲敌，值得一打，而且在打“宾”时，“主”须鼓起他在平时不常鼓起的勇气与力量，“宾”可以说是“主”的感发兴起者。譬如两拳师角力，败者本领愈大，胜者也愈有光彩，“狮子搏兔”并不是对话的胜境。对话平衡众说



而折衷于一是，可以说是对于同一事理的各种同样有力的看法的角力，由比较见胜负，在比较中彼此都尽了最大的努力，所以胜负不是偶然侥幸的，而是叫人不得不心悦诚服的。

论事说理宜于采用对话体，还另有一个更重要的理由。思想是解决疑难的努力，没有疑难就不会有思想。疑难是思想的起点与核心，思想由此出发，根据有关事实资料，寻求关系条理，逐渐剥茧抽丝，披沙拣金。有时疑难之中又有疑难，解决了一层又另有一层继起，须经过许多尝试与错误，反驳与修正，分析与综合，才能达到一个周密而正确的结论，所谓“表里精粗无不到，然后一旦豁然贯通”。从此可知，思想是一长串流动生发的活动，它有曲折起伏，有生发的过程。一般单刀直入的文章不能显示这种思想的过程，而只叙述思想的成就，它所叫人看见的只是思想结果(thought)而不是思想动作(thinking)本身。其实思想的生发的线索和惨淡经营的甘苦，比已成就的思想还更富于启发性。对话的好处就在反复问答，逐渐鞭辟入里，辩论在生发也就是思想在生发，次第条理，曲折起伏，都如实呈现，一目了然。所以对话不仅现出一种事理的全面相，而且也绘出它所由显现的过程，用生物学术语来说，它不仅是一种“形态学”(morphology)，而且是一种“发生学”(genetics)。它也可以说是思想的戏剧，把宾主的思想动作都摆在台上表演，一幕接着一幕，从始以至于终。因此，就文格说，它也有的一种特长，就是戏剧性的生动。在名家的手中，它还可以流露戏剧性的幽默。

从历史看，对话最盛行的时代，往往也就是思想最焕发的时代。古希腊的哲学时代，印度的大乘经论制作时代，以及中国的周秦诸子时代，都是极显著的例证。在这三个思想的高潮之中，写对话体而成就最大的要推希腊的柏拉图。他的全部哲学都用对

话体写出，现存的还有三十六种之多，其中多数是长篇巨制。这些对话中的主人大半是他的老师苏格拉底，苏格拉底自己并未著书，柏拉图的思想 and 对话的文格无疑地都受了他的老师的影响。一提到苏格拉底，我们就要联想到他的辩证法(Socratic method)即从对立面求统一的思想方法。这辩证法的成因是当时讲学的风气。纪元前第四世纪左右的希腊，颇类似稷下谈天时代的战国。当时有许多辩士以教授演说辩论为职业，他们自夸利口善辩，能把是的说成非的，非的说成是的。许多青年都受了他们的迷惑，想学得这副本领作获取权位的工具。苏格拉底看到这种颠倒是非的辩证法不但不诚实，而且阻碍哲学思想的进展，于是挺身而出，要揭穿辩士的伎俩。他以为是非必有定准，辩士们所以能淆乱是非者，病根在名不正，义不定。比如说，你谈“公道”，究称什么才算“公道”呢？这须先弄清楚，否则你以它为甲而我以它为乙，或是你先以它为甲而后以它为乙，彼此先后谈话便不接头，暧昧矛盾与错误便从这漏洞中钻出。所以苏格拉底和朋友们讲学，一不先讲抽象的大道理，只就浅近事例入手，层层分辩，一层逼近一层，最后才达到原理通则；二不抬出自己的意见要听者接受，只是装着一无所知，向人求教，抓住对方所说的一句话开始发问，让他表示意见，然后就那意见一层一层地驳问到底，逼得他无路可逃，非把名义定清楚不可，非承认自己错误不可，非接受正确的结论不可。这种由浅入深的正名定义的辩证法，便是柏拉图在他的对话里所用的方法。比较一般对话，柏拉图所写的有许多优点。第一，他不仅是设问答难，只有一宾一主；他的对话中人物往往有七八位之多，而每人所代表的见地都很充分地有力地表现出来，宾不只是主的扣钟锤或应声虫。其次，他的文笔流利而生动，于琐事见哲理，融哲理于诗情，他的每篇对话都像是一首散

文诗，节节引人入胜，读之令人不忍释手。对话文的胜境于此可叹观止。读者如果不信，可以去看看《理想国》、《会饮篇》或苏格拉底的《自辩》。《理想国》尤其是西方思想的泉源，青年朋友们常要我介绍西方哲学书籍，我往往只举这一部书。

中国周秦诸子的著述用对话的也很多，不过和希腊的对话相较，差别甚多。第一，对话往往限于一问一答，很少有一层逼着一层问下去，对于一个事理作逻辑分析的。原因在中国思想类型长于直觉而短于分析，长于体验而短于辩证，师儒往往本其经验涵养，以寥寥数语答弟子的疑问，听者默契于心，便涣然冰释，无劳繁词释证。姑举《论语》一段为例：

子路曰：卫君待子而为政，子将奚先？

子曰：必也正名乎！

子路曰：有是哉，子之迂也！奚其正名？

子曰：野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也，君子于其言无所苟而已矣。

一部政治哲学只用几句话就说尽，言简而意赅，无用分辩剖析，也无用举例引证。如果柏拉图来说这番道理，“名不正则言不顺”以下五层，便须于每层有一长段问答，逐渐透出这五句结论。孔子只说其“然”，柏拉图便要说出其“所以然”。如果柏拉图的立言方式特称“对话”，周秦诸子的许多问答就只能叫做“语录”。

其次，周秦诸子大半自居论主的地位发抒一番议论，中间夹

杂对话，以阐明自己的主旨。昔人常说“庄周之书多寓言”，所谓“寓言”大半是夹在议论中的对话。姑取《养生主》篇为例。庄子开始抽象地说“养生”的主旨，接着连引庖丁解牛、公文轩见介、秦失吊老聃三段对话来阐明这个主旨。后来韩非、荀卿、列子等沿用这种方式的甚多。在这种方式中，对话只是陪衬和譬喻，用间接叙述语气。几个宾主不同题材不同的对话，往往在一篇议论中平铺并列，只要能烘托主旨便行，先后次第不关紧要。它不像西方对话，从头至尾由同一宾主，就同一题材，沿着一条线索，逐层递辩下去。

从这一点可以看出先秦文章风格的一个特点，就是它侧重横面的发展。作者先立定一个主旨，便抱着它四方八面反复盘旋，旁敲侧击，尽量渲染。这种写法已开汉魏辞赋骈俪的风气。西方文章风格却不然，它像柏拉图对话所代表的，大体是沿纵线发展。作者很少开门见山，马上揭出主旨。他先从主旨的胚胎出发，由胎生芽，由芽成树，由树开花，由花结果，层层生展，不蔓不枝。说理文如此，叙事文也是如此。中国人作文章真正要“布局”，西方人作文实在是“理线索”。拿用兵打比，中国文章是横扫，要占的是面；西方文章是直冲，要占的是线。中国文章有宾有主，有正有反有侧，较近于画；西方文章像亚理斯多德所主张的，有头有腰有尾，较近于乐。这种异点反映着两种思想类型，中国思想偏向平排横展，西方思想偏向沿线直展。先秦诸子与柏拉图用对话的方式不同也就在此：一个是抱定主旨，反复盘旋；一个是剥茧抽丝，层层深入。

但是通则都有例外。我们姑举两个显著的例外。第一个是孟子。孟子用对话，不但首尾自成一完整体，全篇用直接叙述语气；而且进展的方式不是横面的而是直线的。换句话说，他的写法与

柏拉图的很相近，虽然篇幅较短。读者试取《齐桓晋文之事》、《养气》、《神农之言》诸章一玩索，便知此言不谬。兹举许行的徒弟陈相与孟子一段辩论为例：

陈：贤者与民并耕而食，饔飧而治……

孟：许子必种粟而后食乎？

陈：然。

孟：许子必织布而后衣乎？

陈：否，……以粟易之。

孟：许子奚为不自织？

陈：害于耕。

孟：许子以釜甑爨，以铁耕乎？

陈：然。……以粟易之。

孟：以粟易械器者不为厉陶冶，陶冶亦以其械器易粟者，岂为厉农夫哉？且许子何为不陶冶？舍皆取诸其官中而用之，何为纷纷然与百工交易？何许子之不惮烦？

陈：百工之事固不可耕且为也。

孟：然则治天下独可耕且为欤？有大人之事，有小人之事，且一人之身而百工之所为备，为必自为而后用之，是率天下而路也。

像这样浅譬近喻，短兵相接，层层逼近，驱虎落阱的办法，把分工的必要说得一清二楚。战国秦汉的文章往往骈多于散，词溢于理；孟子却不然，他始终以散行文，明快犀利，英气逼人，与当时诸子的文风全不相似。这是文格进化中的一个“突变”，何由得此，对于我始终是一个疑谜。



第二个例外是公孙龙子。他是别墨名家。名家向重析理辨微，理应常用对话体，如因明发达后的印度论师。事实却不然，墨经立论虽严守逻辑规律而却不用对话，只有公孙龙子是一个例外。他的《白马论》、《通变论》、《坚白论》诸篇，都通篇用对话体，而且主宾都持之有故，言之成理，不像后来设问答难，宾在主的面前显得幼稚可笑。姑举《白马论》一段为例。

主：马者所以命形也，白者所以命色也。命色者非命形也，故曰白马非马。

宾：有白马不可谓无马也。不可谓无马者非马也！……

主：求马，黄黑马皆可致；求白马，黄黑马不可致，使白马乃马也，是所求一也。……黄黑马一也，而可以应有马，而不可以应有白马，是白马之非马审矣。

宾：以马之有色为非马，天下非有无色之马也。天下无马可乎？

主：马固有色，故有白马。使马无色，如有马而已耳，安取白马？故白者非马也；白马者马与白也，马与白马也，故曰白马非马也。

以下反复阐明马与白马之异，一个表面看来像是荒谬的主张（白马非马），经过谨严的逻辑分析，便显得确凿不可移。这个问题牵涉到逻辑学上同一律和周延不周延的问题，以及哲学上本体与现象、唯名与唯实、一元与二元种种问题。如果沿着这个思路发展，中国哲学应该早已和西方哲学走上一条路，早就有认识论和形而上学。可惜公孙龙子只是昙花一现，名家的思想到后来没有发挥光大。

先秦的思想和说理文风格是同时起落的。对话体只在这一个时代放了一回光彩，到了西汉以后便一蹶不振。问答的形式还存在，但是只是一个躯壳。大约西汉以后的对话体文章都效法屈原的《渔父》，问者寥寥数语，答者长篇大论，问只是给作者一个说话的借口，丝毫无辩驳的意味。宋玉《对楚襄王问》，东方朔《答客难》，扬雄《解嘲》以及班固《答宾戏》之类文章都是著例。宋元明新儒家蜂起，著述常用“语录”体，不过是弟子各记所闻，不能算是严格的对话。

对话体的衰落是一件极可惋惜的事。近代思想派别比从前更多，各派入主出奴的风气也更甚，如果多用对话体写说理文，同时也多用对话体的思路去权衡各派不同的见解，也许思想和文章都可望再达到一个高潮。这就说明了百家争鸣的必要。

（载《文学杂志》第3卷第2期，1948年7月）

## 诗人与英雄主义

偶尔翻阅一位新诗人的新诗集(李一痕的《过不了冬天的人》),在附载的《随感录》里看到这么一句话:“英雄主义者,不是诗人”!当时便吃了一惊。诗人一时灵机触动,或许特有所见,不可以常情常理法推测。若论常情常理,这句未加解释的十分有把握似的断语似未免武断。

先说史实的证据。追溯任何一国的诗的起源,都有一个“史诗”的时代,在这史诗时代中历史传说与宗教打成一片,它所产生的诗大半是对于半神半人似的民族英雄的丰功伟绩加以烘染,加以惊赞。希腊的《伊利亚特》,罗马的《伊尼特》,法国的《罗兰之歌》,德国的《尼伯龙根之歌》,英国的《贝奥武夫》,以及北欧民族的《沙伽》——凡是所谓“国诗”的——没有一部诗不是如此。任何人读这一类史诗都会感觉到一种英雄主义的意味。这本是理所当然的。诗是一个民族的精神生活的表现。史诗时代大半是“英雄时代”,当时草昧初开,生存竞争最为剧烈而惨酷,每个民族的劲敌最初是自然,其次是异族,时时都在危急存亡中挣扎,所以都希望有一个民族英雄(犹太人所谓messiah)来挽救他们的危亡;如果真遇到这样一个英雄,他们当然五体投地去崇拜,去歌咏赞叹。英雄主义起初都是崇德报恩,表现于艺术以

后，不免被艺术的想像象张扩大，来响应人类本性中另一个要求，“神奇”的要求。这神奇的要求固然产生许多迷信，同时也表现人类的“向上”的意志。人们不甘凡庸猥琐，常企图向比现实高一层去跻攀，于是有所谓“理想”。英雄是人的模范，人的理想。“高山仰止，景行行止，虽不能至，而心向往之。”所谓英雄主义在事实上原来不过如此，它是人对于人的最高的可能性的向往。这一片向往心，分析起来，不外是自尊、好善、羡慕、敬畏，惊讶之类复合的情绪，类似美学中所谓崇高的感觉(the sense of the subli mie)。

诗的感觉可以说是对于人生世相的幽美与崇高两方面的惊奇的感觉。我们面临着星空旷野或是高山大海都不知不觉地肃然起敬，油然生爱，在这中间我们突然见到世界的不平凡与人性的尊严，因而把心灵提升到一个较高的境界，不永远沉沦在恶浊与凡庸里面。这一点心灵的迸发与超升，我以为是人类精神的最宝贵的一方面。诗如果不是这一点心灵活动的表现，它不但不能伟大，而且根本不能存在。所谓“英雄”只是人类的星空旷野，高山大海。他们在人心中所引起的惊奇感也正与这些自然景物所引起的相等，所以与诗的精神并不相悖。我左思右想，对于“英雄主义者不是诗人”那句话不能得到一个合理的解释。

也许作者以为英雄主义与平民主义不相容，新诗时代与史诗时代不相同，史诗崇拜英雄，那个时代已过去，于今是新诗时代，新诗的对象应该是平民。这里还是不免有若干思想的混淆。在任何时代，诗的对象是人，是人的基本而普遍的性格，以及基本而普遍的情绪活动，如好善爱美自尊同情以及爱憎悲喜之类，这些东西并不因人偶然在某种阶级地位而有分别。如果古代诗真是好诗，它就还能引起近代人的心弦的共鸣，如果近代诗真是好

诗，使古人复起，他们也一定能了解欣赏。因为人性有这种共同点，艺术的传达才不受时间与空间的限制。我们在现代还能欣赏古代歌咏英雄的诗篇，那就证明对于英雄的敬慕与惊奇并非古人所专有或是平民所特无。每个时代都有它的英雄理想，每个阶级也是如此。就一般而论，平民的英雄主义也许比你我所谓“知识分子”还更强烈，这证明你我不免有几分是大儒，而平民多数还保持着人性的真纯与完整。真正的英雄——平民崇拜的对象——往往是由平民出身的，你只须看一看《三国演义》和《水浒传》中的人物或是英国传说中的Robin Hood。近代诗人中英雄主义色彩最浓的莫过于德国的席勒，他的最著名的诗剧如《强盗》、《威廉·退尔》的主角都还是平民身分的英雄。再说诗以平民为对象的问题，我们也须记得：平民值得诗人歌咏赞叹的并不只因为他们的身分是平民，还是在他们的性格中有可以表现人性尊严的地方。我们对于陀思妥耶夫斯基在《罪与罚》中所描写的那位妓女或是哈代在《还乡记》所描写的那位土红商有时都不免肃然起敬，为的并非他们的地位，而是地位尽管卑微而性格却很崇高。他们所引起的还是英雄主义的情绪。

依我想：与诗相对敌的不是英雄主义而是犬儒主义(cynicism)。所谓“犬儒”是心肠冷酷，对人性根本不起尊严感者，有佛家的目空一切而无佛家的怜悯，处世的态度主要的是鄙夷的，刺讥的。英雄主义的定义卡莱尔下得最好：“英雄崇拜就是对于伟大人物的极高的爱慕，在人类心胸中没有一种情操比这种对于高于自己者的爱慕更为高贵了。”这爱慕颇类似宗教的虔敬，只是他的对象是人而不是神。犬儒心中从来没有所谓爱慕或虔敬，是人皆比他自己低，他都瞧不起。英国有一句格言说：“没有人在他的随身仆从里坦白是英雄。”犬儒就是这种随身仆从，他看惯



了一切，以为一切只是平常；同时他的隘小的心灵根本见不到伟人的大处，却只以幸灾乐祸的心里庆幸旁人的缺点。这种人才是诗的劲敌，他缺乏诗所必有的深广的同情。他们不同情于英雄，也未必同情于平民，反正是“天下老鸹一般乌”。在“天下老鸹一般乌”的世界中诗如何能存在呢？

（载1948年7月12日《天津国民日报》）

## 附录

### 对潘光旦《论教育的更张》的意见

光旦先生“在这里所说的教育，指的大部分是大学教育”。我认为第一点值得讨论的就在此。就全国性的教育来说，它应该有一个重点。目前我们把这个重点摆在大学教育，这有几点不妥。第一，中小学教育把基础没有打得坚稳，大学教育于是建筑在虚墙脚下，或是要复述中小学教育的工作，或是要纠正中小学教育的工作，结果它的力量浪费于走回头路，它自己由走回而再出发所能走到的路程非常短促。其次，大学教育在今日中国还是极少数人所能享受到的，在能受教育的人口之中大多数人都只能止于中学或小学，如果我们把教育看作一般国民的一般人性的启发，而不把它看作特殊技术人员的训练，我们就应该把教育重点摆在较多数人都能达到的那个教育阶段。我也和光旦先生一样，从事大学教育许多年，这许多年的经验使我深深地感觉到我们的大学教育的失败。如果我们真正要谋教育的更张，我们必须明白我们已往把教育重点摆错了地方，我们必须把它移到中小学教育上去。

光旦先生对于教育的更张有他的“看法”，还有他的“做法”。他的看法是：每一个人是一个完整的有机体，教育应以这有机体为对象，同时注意到通性，个性与性别。他特别强调每个人有他

们的独特的意义，不只是达到社会目的的一种工具，因此他极力反对把教育只看成工具的制造。关于做法，在原则上他主张（一）自发自动，自求自得；（二）有能尽量自营单独生活的机会，可以养成独立自主的人格。他特别指出“一味社会化的要求是片面的，错误的”。在大体上，光旦先生所要纠正的是时下只顾社会不顾个人，只讲训练不讲启发的那个教育风气。这是我个人一向所引为隐忧的现象，因为像是违背时代大潮流，也一向隐而未发，看到光旦先生的文章，所以特别感到快慰。我很愿意对于他的见解作两点补充：

一、一切经验界问题最后都要溯源于到宇宙全体为对象的哲学问题。如果我们承认宇宙全体为完整的有机体，则其中一切问题都应该有一个顾及部分也顾及全体的解决，所以一切冲突，因其为片面的，都不免是错误的。光旦先生的“看法”隐含着一个人社会与个人的冲突，因此，也隐含着一个人社会目的（无论是宗教的、政治的或经济的）与教育目的的冲突。他仿佛以为拿人当作工具来训练，使人除掉成为社会工具以外别无独特的意义，这种“做法”合乎社会目的却不合乎教育目的。我以为这种冲突不应存在，如果就教育目的说，它不合理，就社会目的说，它也就不能合理。一个健全的社会理想不应该因为以个人为工具而就毁坏个人的人性的尊严；一个健全的教育理想也不应该因为要保持个人的“独特的意义”而就抹煞社会的健康与安全。这是政教关系的基本原则。我以为现代世界没有走上正路，不仅由于教育理想的错误，也由于政治理想的错误。

二、讨论到教育，政治以及全盘文化，我们当然都应以人为本位，所以我们对于人的看法极关重要。人还只是机械呢？还是生灵呢？如果他只是机械，政治和教育就应该把他当作机械待

遇，训练他，鞭捶他，使他成为达到某种目的的工具。不过谈到“目的”问题就来了，这目的是向哪里？何必有此？为谁？这些问题恐怕都是持机械观者所无法答复的。我和光旦先生的看法大概是一致的：人是生灵。生灵有别于机械的就在他能自动，有自由，能本其自动的能力去创造，能本其超过自然需要的自由去谋生活的富裕（不仅是物质要求的满足）。所谓人的“独特的意义”或是人性的尊严也就在此。无论是健全的教育理想，或是健全的政治理想，也就都必根据这个基本的认识。单就教育说，它当然不能止于工具的制造，不能止于训练，宣传或摹仿。而要发挥人性中的最大可能性，达到一个“以独则足，以群则和”的个人，同时也达到一个“以独则足，以群则和”的社会。

（载《新路》周刊第1卷第10期，1948年7月）

## 为“戡建委会”进一言

行宪后政府拟办的新猷之一便是设立戡乱建国委员会，委员据说有四千余名之多，包含国大代表中没有任何实职的，在国代和立监委选举中入选而须退让的和提名而未中选的以及旧立监委参政员等职而未补官的。它的职权顾名思义当然是“戡乱建国”，有时又说是“督导宪政”。它的待遇分三种：（一）简任一级，（二）仅支交通费，（三）不支薪。据最近报告，委员四千人中大多数愿居“简任一级”，不支薪的不过三百人。政院最近将戡建委会的编制及待遇咨请立院审议。据7月21日报，立院程序委会签注意见谓“该会组织法根本未经立法程序，于法无据，不必提出讨论”，但是终于付讨论，决议是“不必设立”。这就是说，立法机关把戡建委会撤销了。这当然引起有资格做委员的不满，有一部分国大代表（当然眼看委员就要到手而到不了手的）开会以“修改宪法”与“检讨国是”相要挟，于是立院又将原案付复议，据说是“已略有回旋余地”。截至本文发稿时止，戡建委员的演变经过大略如此。

设立戡建委会的风声传播已很久了。一般民众谈起这件事，所表现的心情是愤恨之外加上鄙夷；一方面致慨于自私自利的风气已席卷全国号称有声望的人士，一方面也叹息政府不顾民间疾



苦，还要维持封建恶习，对行宪与救亡都毫无诚意。这种心情已屡次有公开的表现，最显著的是7月18日湖南农工商各界的通电以及21日广州记者公会的通电。立院判决了戡建委会“于法无据”，“不必设立”，一般民众算是心里轻松了一下。可是接着又因一部分国代的叫嚣，立院要找“回旋余地”，可见压力很大，我们不免提心吊胆，怕“于法无据”的终“假法以为据”，“不必设立”的未见得就“必不设立”。我们站在民众的立场，来说明我们对于戡建委会的设立何以期期以为不可。

政府方以行宪号召天下，我们希望它“咸与维新”，相勉以法，相见以诚；现在它一登台就公然做出“于法无据”的事。岂不是明白宣告天下：行宪只是一个幌子？第一件事不守法，法纪便已破坏，以后违法便变成顺理成章了。这是我们的第一个严重的考虑。

其次，现在是什么局面？经济到了怎样一个危急的关头？一般公教人员在枵腹从公，一般士兵在枵腹作战，长春民众在啃秕糠树叶挨命，政府的正常机构已过分繁复，开支已过分庞大，还要凭空添设四千多人支简任一级薪的一个闲曹，来增重人民的担负，促进经济的危机？财政部长一上台就说要“开源节流”，那岂不成了一句谎话？中央自己做出浪费的榜样，叫谁去节省？

第三，就政治观点说，一件措施不应只济眼前之急，也要防未来的弊端，戡建委会的设立无异于剜肉医疮，而这疮是越医越大的。它的用意在以利禄羁縻因竞选和政府改组而拦在一边的失意政客，假如每逢改选和政府改组，已经淘汰的人物都要一律收容，政府岂不成了一个滥货收容所？选举岂不是有选无弃？改组岂不是有进无出？政府人员数目岂不是与日俱增？政府既开了这恶例，有什么把握可预料将来改选改组时没有人要援用这个恶

例？设立易，撤销艰，吃了香的人们谁不想一直吃下去？中国人本来都爱做官，如果只要碰着一个人作一次奔竞利禄的企图，政府就羁縻之以利禄，这就是奖励竞进贪婪的风气，使民族本有的弱点变本加厉。从教育的观点看，这无异于播毒。政府究竟所何为什么呢？简任一级待遇就可以羁縻这四千多人吗？四千多人是一个很大的数目，——超过了立监两院的总数——团结起来，是一个很大的力量。这批人既以政治为职业，患得就不免患失，得陇还须望蜀，就势必利用他们的名义与地位，作纵横捭阖的勾当，演挟众威胁的把戏，成事虽不足，败事却有余，政府亦何必自寻这种苦恼？

再说“戡乱建国委员会”这个名称，它就十分不妥。戡乱建国是政府所揭橥的大目标，须群策群力以赴之，自公教人员以至于乡下老百姓，谁不应该在这大目标下各尽所能？这既然应该是每一个国民的职责，就不应该让少数特权阶级的人拿来做简任一级官，支简任一级薪的凭借。谁都知道这是滥设闲曹，巧立名目，实际上他们只是做简任一级官，支简任一级薪，与戡乱无关，与建国更无关。“戡乱建国委员会”的设立就明白告诉人说：戡乱建国就是这么一回事，一块空洞的招牌，却庇护着一批人在做黑市买卖。

总之，戡建委会的设立所给一般人民的印象是：政府仍然不能与国人相见以诚，无以取信于民，还想以妥协弥缝的老伎俩来挽救目前这个万分艰危的时局。它在想：这四千多人都是拼命想做官的，而且都是可能的捣乱分子，你不把官给他们做，他们岂不要闹翻天下了？把官给他们做了，而且是“简任一级”，糖塞住了嘴，他们当然就惟命是听，可能的敌人便变成实际的帮手了。老实说，这是贿买！是土绅劣豪对付帮伙的办法！我们存心

忠厚一点，可以假定政府并不如此着想，可以援中国向来的人重于事，情重于法的老传统为政府洗刷，甚至可以想象到政府为人设官的种种类似可原谅的苦衷。但是事实是事实，对少数特权阶级的人们慈悲，对四万万老百姓便不免酷毒；贪图一时的便宜从事，便不免堕坏法纪，貽未来无穷之祸。

最后，我们愿站在民众的立场，向有资格入戡建委会诸公进一言，诸公在现在中国社会多少是领袖人物，全国观瞻所系，不惟有澄清政治的责任，而且有树立廉正风气的责任。现在已经不是争个人得失的时候了。而且纵退一步说个人的得失不可一笔抹煞，诸公的政治生命也是寄托在国家的安全与民众的信仰上。诸公应该有一个树立远大前程的道理，像目前这样争官争俸，只是自掘坟墓。我们以“君子爱人以德”自勉，愿诸公也记得“惟善人为能受尽言”。

（载1948年8月2日《平明日报》）

## 自由主义与文艺

“自由主义”这个名词在意义上不免有一点含混，尽管人们在热烈地拥护它或反对它，它究竟是什么，彼此所见，常不接头。“自由”有时是自私自便的借口，随意破口骂人，说这是言论自由；它也有时是防止旁人干涉的借口，自由行为不检，旁人不用议论，这是私人行为的自由。一种争论(无论是政治的，宗教的或道德的)有左右两个对立的立场时，你如果一无所属，你的超然的态度也有时叫做“自由的”；所以“自由的”说好一点是“独立的”，说坏一点是“骑墙的”，“灰色的”。既然有这含混，我不能不把我个人所了解的“自由主义”略加说明。

一个人的观念的形成大半取决于他所受的教育。我分析我自己的“自由”观念，大约有两个来源。头一个是我的浅薄的西文字源学的知识。在起源时“自由”这个字是与“奴隶”相对立的。古代社会中人往往分两等，一等人自己是自己的主子，对于自己的所属有权处理；另一等人须奉他人为主子，自己的身家财产都要听他摆布。前者是自由人而后者是奴隶。我所了解的“自由”就是这种与奴隶相对立的一种状态；我拥护自由主义，其实就是反对奴隶制度，无论那是强迫他人做自己的奴隶，或是自己甘心做他人的奴隶。我主张每个人应有他的自主权，凭他的理性

的意志发为理性的行动。

其次，我学过一些生物学和心理学，“自由”这观念常和“生展”联在一起。一般生物(连人在内)都有一种本性，一种生机。他们的健康与否就要看这本性或生机能否得到正常的合理的发展；如果得到正常的合理的发展，我们说他们能“自由发展”。自然的发展通常是自由的发展。一种生物如果不能自由发展，那必定由于有一种不自然的压力在压抑它，阻止它，例如一棵花生芽出土，就被石头压起，逼得它不能自由发展，因而拳曲衰萎。这个意义的“自由”是与“压抑”“摧残”相对立的。我拥护自由主义，其实就是反对抑压与摧残，无论那是在身体方面或是在精神方面。我主张每个人无牵无碍地发展他的“性所固有”，以求达到一种健康状态，不消说得，“自由”的这两个意义是相因相成的，奴隶离不了压抑，能自主才能自由发展。谈到究竟，我所了解的自由主义与人道主义(humanism)骨子里一回事。

本着这个了解，我在文艺的领域维护自由主义。

第一，文艺应自由，意思是说它能自主，不是一种奴隶的活动。奴隶的特征是自己没有独立自主的身分，随在都要受制于人。就这个意义说，人都多少是自然需要的奴隶，脱离不掉因果律的命定，没有翅膀就不能高飞，绝饮食就会饿死，落在自然的圈套，便要受自然的限制。惟有在艺术的活动方面，人超脱了自然的限制，能把自然拿在手里来玩弄，剪裁它，重新给予它一个生命与形式。而他的这种作为并不像饮食男女的事有一个实用的需要在驱遣，他完全服从他自己的心灵上的要求。所以艺术的活动主要地是自由的活动。大哲学家如康德，大诗人如席勒，谈到艺术时，都特别着重它的自由性。这自由性充分表现了人性的尊严。在服从自然限制而汲汲于饮食男女的营求时，人是自然的奴



隶；在超脱自然限制而自生自发地创造艺术的意象境界时，人是自然的主宰，换句话说，他就是上帝。人的这一点宝贵的本领我们不能不特别珍视。

我所要说的第二点与这第一点正密切相关：文艺的要求是人性中最宝贵的一点，它就应有自由的生展，不应受压抑或摧残。人性中有求知、想好、爱美三种基本的要求。求知，才有学问的活动，才实现真的价值；想好，才有道德的活动，才实现善的价值；爱美，才是艺术的活动，才实现美的价值。一个完全人在这三方面都应该有平均的和谐的发展，所谓“实现人生”就是实现这三方面的可能性。如果因为发展某一方面而要摧残另一方面，那就是畸形的发展，结果就要产生精神方面的聋子瞎子。一个人在精神方面是聋子瞎子，他就不健康，他也就不是一个自由人，因为像一棵被石头压住的花草一样，他没有得到自由的生发。就这个意义说，文艺不但自身是一种真正自由的活动，而且也是令人得到自由的一种力量。西方人常说：“艺术是使人自由的”（art is liberative），而不带工业性的艺术如音乐图画文学之类通常也冠上“自由的”（liberal arts）一个形容词。这“自由的”和“解放的”有同样的意义。艺术使人自由，因为它解放人的束缚和限制。第一，它解放可能被压抑的情感，免除弗洛伊德派心理学家所说的精神的失常。其次，它解放人的蔽于习惯的狭小的见地，使他随在见出人生世相的新鲜有趣，因而提高他的生命的力量，不致天天感觉人生乏味。

从以上两点看，自由是文艺的本性，所以问题并不在文艺应该或不应该自由，而在我们是否真正要文艺。是文艺就必有它的创造性，这就无异于说它的自由性；没有创造性或自由性的文艺根本不成其为文艺。文艺的自由就是自主，就创造的活动说，就

是自主自发。我们不能凭文艺以外的某一种力量(无论是哲学的,宗教的,道德的或政治的)奴使文艺,强迫它走这个方向不走那个方向;因为如果创造所必需的灵感缺乏,我们纵然用尽思考和意志力,也决定创造不出文艺作品,而奴使文艺是要凭思考和意志力来炮制文艺。文艺所凭藉的心理活动是直觉或想象而不是思考和意志力,直觉或想象的特性是自由,是自生自发。这并非说,文艺可以与人生绝缘,它其实就是人生的表现,人生好比土壤,文艺是这上面开的花,花的好坏有赖于土壤的肥瘠,但是花的生发是自然的生发,水到渠成,是怎样人生的观照就产生怎样文艺。我们不能凭某一个人或某一部分人的道德的或政治的主张来勉强决定文艺生展的方向。在历史上屡次有人想这样做——例如柏拉图,中世纪耶稣教会以及许多专制君主和野心政客——以为文艺走某一方向便合他们的主张或利益,于是硬要它朝那个方向走,尽钳制和奸污之能事,结果文艺确是受了害,而他们自己也未见得就得了益。因此,我反对拿文艺做宣传的工具或是逢迎谄媚的工具。文艺自有它的表现人生和怡情养性的功用,丢掉这自家园地而替哲学宗教或政治做喇叭或应声虫,是无异于丢掉主子不做而甘心做奴隶。损人利己是人类的普遍的劣根性,宗教家和政治家之流要威迫利诱文艺家做他们的奴隶,或属情理之常;而文艺家自己却大声嚷着:“文艺本来只配做宗教,道德和政治的奴隶;做奴隶是文艺的神圣的义务!”这就未免奴颜屈膝而恬不知耻了。

(载《周论》2卷4期,1948年8月)

## 谈中西爱情诗

各国诗都集中几种普通的题材，其中最重要的是人伦。西方关于人伦的诗大半以恋爱为中心。中国诗言爱情的当然也很多，但是没有让爱情把其它人伦抹煞。朋友的交情和君臣恩谊在西方诗中几无位置，而在中国诗中则为最常见的母题。把屈原杜甫一批大诗人的忠君爱国忧民的部分剔开，他们的精华便已剥丧大半，他们便不成其为伟大。友朋交谊在中国诗中尤其重要，赠答酬唱之作在许多诗集中占其大半。苏李，建安七子，李杜，韩孟，苏黄，纳兰成德与顾贞观诸人的交谊古今传为美谈，他们的来往唱和的诗有很多的杰作。在西方诗人中像歌德和席勒，华兹华斯与柯尔律治，雪莱与济慈，魏尔兰与兰波诸人虽以交谊著，而他们的集中叙朋友乐趣的诗却不常见。这有几层原因：

一、西方社会表面上虽是国家为基础，骨子里却偏向个人主义。爱情在生命中最关痛痒，所以尽量发展，以至掩盖其它人与人的关系，说尽一个诗人的恋爱史，差不多就已说尽他的生命史，在浪漫时代尤其如此。中国社会表面上虽以家庭为中心，骨子里却侧重替国家服务（“做官”）。文人往往费大半生光阴于仕宦羁旅，“老妻寄异县”是常事。他们朝夕接触的往往不是妇女而是同僚与文字友。儒家的礼教在男女之间筑了一道很严密的防线

(“阍”),当然也有很大的关系。在西方,这种防线未尝不存在,却没有那么严密。

二、西方受骑士风的影响,尊敬女子是荣耀的事,女子的地位较高,教育也较完善,在学问兴趣上往往可与男子欣合,在中国得之于朋友的乐趣,在西方可以得之于妇人女子。中国受儒家的影响,乾上坤下是天经地义,而且女子被看成与“小人”一样“难养”,“近之则不逊,远之则怨”,实际上也往往确是如此,所以男子对于女子常看作一种不得不有的灾孽。她的最大的任务是传嗣,其次是当家,恩爱只是一种伦理上的义务,志同道合是稀奇的事。中国人生理想向来侧重事功,“随着四婆裙”在读书人看是耻事。

三、东西恋爱观相差也甚远。西方人认为恋爱本身是一种价值,甚至以为“恋爱至上”,恋爱有一套宗教背景,还有一套哲学理论,最纯洁的是灵魂的契合,拿生育的要求来解释恋爱是比较近代的事。中国人一向重视婚姻而轻视恋爱,真正的恋爱往往见诸“桑间濮上”,潦倒无聊者才寄情于声色,像隋炀帝李后主几个风流天子都为世诟病,文人有恋爱行为的也往往以“轻薄”

“失检”见讥。在西方诗人中恋爱是实现人生的,与宗教文艺有同等功用;在中国诗人中恋爱是消遣人生的,妇人等于醇酒鸦片烟。

这并非说,中国诗人不能深于情,不过表现的方式不同。西方爱情诗大半作于婚媾之前,所以称赞美貌,申诉爱慕者特多;中国爱情诗大半作于婚媾之后,所以最好的往往是惜别,怀念,和悼亡。西诗最善于“慕”,但丁的《新生》,彼特拉克和莎士比亚的商籁,雪莱的短歌之类都是“慕”的胜境。中国诗最善于“怨”,《卷耳》,《柏舟》,《迢迢牵牛星》,曹丕的《燕歌

行》，梁元帝的《荡妇秋思赋》，李白的《怨情》《春思》之类都是“怨”的胜境。中国诗亦有能“慕”者，陶渊明的《闲情赋》是著例；但是末流之弊，“慕”每流于“荡”，如《西厢》的“惊艳”和“酬韵”。西方诗亦有能“怨”者，罗塞蒂的短诗和拉马丁的《湖》，《秋》，《谷》诸作是著例；但是末流之弊，“怨”每流于“怒”，如拜伦的《当我们分手时》和缪塞的《十月之夜》。“乐而不淫，哀而不伤”，所以是诗的一个很高的理想。

中西情诗词意往往有暗合处。赫芮克的《劝少女》绝似杜秋娘的《金缕曲》，丁尼生的《磨坊女》绝似陶渊明的《闲情赋》中“愿在衣而为领”一段。但是通盘计算，中西诗风味大有悬殊。如果要作公允的比较，我们须多举原作，非二三短例所可济事，而且诗不能译，西诗译尤难。我们在这里只略说个人的印象。大体说来，西诗以直率胜，中诗以委婉胜；西诗以深刻胜，中诗以微妙胜；西诗以铺张胜，中诗以简隽胜。在西方情诗中，我们很难寻出“却下水精帘，玲珑望秋月”，“过尽千帆皆不是，斜晖脉脉水悠悠”，“春衫犹是小蛮针线，曾湿西湖雨”诸句的境界；在中国情诗中，我们也很难寻出莎士比亚的《当我拿你比夏天》，雪莱的《印度晚曲》，布朗宁的《荒墟中的爱》和波德莱尔的《招游》诸诗的境界。

通则都有特例。中诗虽较西诗委婉，但也有很直率的。大约国风、乐府中出自民间的情诗多自然流露。唐五代小令胎息于教坊歌曲，言情也往往以直率见深至。像“子不我思，岂无他人”，“愿为西北风，长逝入君怀”，“碧玉破瓜时，郎为情颠倒；感郎不羞郎，回身就郎抱”，“陌上谁家年少，足风流，妾拟将身嫁与，一生休；纵被无情弃，不能羞”，“须作一生拚，尽君今日欢”，“奴为出来难，任侬恣意怜”之类如在欧洲情诗中出现，



便难免贻讥大方，而在中诗中却不失其为美妙。西方受耶稣教的影响，言情诗对于肉的方面有一种“特怖”，所以尽情吐露有一个分寸，过了那个分寸便落到低级趣味。

肉的“特怖”令西方诗人讳言男女燕婉之私，但是西方人的肉的情欲是极强旺的，压抑势所不能，于是设法遮盖掩饰，许多爱情都因为要避免宗教道德意识的裁制，借化装来表现。弗洛伊德派心理学家曾经举过许多实例。但在中国，情形适得其反。不但与宗教道德意识相冲突的爱情可以赤裸裸地陈露，而且有许多本与男女无关的事情反而要托男女爱情的化装而出现。《诗经》中许多情诗据说是隐射国事的，屈原也常以男女关系隐寓君臣遇合。像朱庆余的“妆罢低声问夫婿，画眉深浅入时无？”那一首诗表面上表全是叙新婚之乐，实际却与新婚毫无关系。我们倒很希望弗洛伊德派心理学家对此种事例下一转语。

（载1948年8月8日《华北日报》）

## 敬悼朱佩弦先生

在文艺界的朋友中，我认识最早而且得益也最多的要算佩弦先生。那还是民国十三年夏季，吴淞中国公学中学部因江浙战事停顿，我在上海闲着，夏丏尊先生邀我到上虞春晖中学去教英文。当时佩弦先生正在那里教国文。学校范围不大，大家朝夕相处，宛如一家人。佩弦和丏尊、子恺诸人都爱好文艺，常以所作相传视。我于无形中受了他们的影响，开始学习写作。我的第一篇处女作《无言之美》，就是丏尊、佩弦两位先生鼓励之下写成的。他们认为我可以作说理文，就劝我走这一条路。这二十余年来我始终抱着这一条路走，如果有些微的成绩，就不能不归功于他们两位的诱导。

当时春晖中学的一批朋友相处不算很久，可是在短促的时间里，大家奠定了很长久的交谊。有两件事都是由此产生出来的。一是立达学园。我们一批年轻的教员，因为不满意春晖中学当局的独裁的作风，相约退出，由匡互生领导，在上海江湾自己创办了一个学校，叫做立达学园。我们所悬的理想是自由式的教育，特别着重启发与感化，想针对中等教育的流行的弊病加以纠正。这学校虽终于受中日战事的打击而衰落，却造就出一批有造诣的学生来，对于中等教育发生了不可忽视的影响。其次是开明

书店。我们老早就觉得出版事业对于文化影响的重要，一个理想的书店应该脱离官办与商办的气味，由读书人和著书人自己来经营。由于夏丏尊、叶圣陶几位先生的努力，这计划终于实现。到现在还不过二十五年，开明书店已由一家几百元股本的小书店，一跃而为国内有数的大书店。就出书的质量来说，它胜过一切其它的大书店，对于中学学校和新文艺作者的贡献尤其大。对于这两件事业，佩弦先生和我虽不居主要的倡导者的地位，却都先后出了一些力量。佩弦先生之死，与抱病替开明书店编中学国文教本有关，对于开明可谓鞠躬尽瘁。我自己杂事太多，却未能尽全力，心里常觉歉然。

佩弦先生离开立达、开明的一批朋友是应清华大学的聘；我离开他们，是要出国读书。后来他由清华休假到欧洲去，我还在英国没有归来，在英国彼此又有一个短时期的往还。那时候，我的《文艺心理学》和《谈美》的初稿都已写成，他在旅途中替我仔细看过原稿，指示我一些意见，并且还替我做了两篇序。后来我的《诗论》初稿也送给他，由他斟酌过。我对于佩弦先生始终当作一位良师益友信赖。这不是偶然的。在我的学文艺的朋友中，他是和我相知最深的一位，我的研究范围和他的也很相近，而且他是那样可信赖的一位朋友，请他看稿子他必仔细看，请他批评他也必切切实实地批评。我的《文艺心理学》有一两章是由他的批评而完全改写过的，在序文里我已经提到这一点。

民国二十二年我回国任教北京大学，他约我在清华讲了一年《文艺心理学》，此后过从的机会就更多。在北平的文艺界朋友们常聚会讨论，有他就必有我。于今还值得提起的有两件事。一是《文学杂志》，名义上虽由我主编，实际上他和沈从文、杨金甫、冯君培诸人撑持的力量最多。这刊物因抗战停了十年，去年算是

又恢复起来了。头一期就有佩弦先生的文章，但是因为得多病，文债的担负又重，我们不像从前那样容易得到他的文章。其次是朗诵会，当时朋友们都觉得语体文必须读得上口，而且读起来一要能表情，二要能悦耳，以往我们中国人在这方面太不讲究，现在要想语体文走上正轨，我们就不能不在这方面讲究，所以大家定期集会，专门练习朗诵，有时趁便讨论一般文学问题。佩弦先生对于这件事最起劲。语文本是他的兴趣中心，他随时对于一个字的用法或一句话的讲法都潜心玩索，参加过朗诵会的朋友们都还记得，他对于语体文不但写得好，而且也读得好。

抗战中我住在四川，佩弦先生虽是常住昆明，因为家眷在川，到四川去的回数很多。乱离中相见，彼此都已大不如前。他老早就有胃病，昆明教授们生活特别苦，听说他于教书以外，烧饭洗碗补衣全靠自己动手，有时竟吃冷馒头度日，他的旧病可能因此加重，他的形容确是日益消瘦憔悴。这些年来我每次看见他，都暗地替他担心。他本来是一位温恭和蔼的人，生气不算蓬勃，近来和他对面，有如对着深秋，令人起萧索之感。他多年来贫病交加，见着朋友却从来不为贫病诉苦，他有廊下派哲人的坚忍。但是贫与病显然累了他，我常感觉到他仿佛受了一种重压，压得不能自由伸展。于今他死去了，我觉得他是一直压到死的。

读过《背影》和《祭亡妻》那一类文章的人们，都会知道佩弦先生富于至性深情；可是这至性深情背后也隐藏着一种深沉的忧郁，压得他不能发扬踔厉。他的面孔老是那样温和而镇定，从来不打一个呵呵笑，叹息也是低微的。他的脸部筋肉通常是微微下沉，偶一兴奋时便微微向上提起，不多时就放下。平正严肃是他的本性。他那一套旧西装质料虽不讲究，却老是洗刷得干干净净，领结打得挺直；到他的书房里，陈设常是简单朴素，可是一

几一砚都摆得齐齐整整。文人不修边幅的习气他绝对没有，行险侥幸的事他一生没有做过一件。他对人对事一向认真，守本分。在清华任教二十四年，除掉休假，他从没有放弃过他的岗位，清华国文系是他一手造成的。教课以外，他的其它活动只有写文章，编教科书，他在开明书店所出的国文教学书籍是一座相当伟大的纪念碑，今日中等学校国文教师不留心研究本行问题则已，留心研究本行问题的没有不从他那里得到益处的。他对朋友始终真诚，请他帮忙的只要他力量能办到，他没有不帮忙的。我得到他的最后一封信，是答复我托他替一位青年谋事的。事没有谋成，而他却尽了力。计算日期，他写那封信是在进医院之前不过几天，那时他的身体当然已经很坏了，还没有忘记一个朋友的一件寻常的请托。我想起自己老是压着信不复，才知道他的这种仔细当极不容易。他的生活兴趣不算很浓也不算很浅，旅行中爱看名胜，集会中爱坐着听人清谈，朋友们说起有好戏他也偶尔抽空去看看，近年来常做旧诗，胃病未发以前他也能喝几杯酒，在朋友中以酒德见称，不过分也不喧嚷。他对一切大抵都如此，乘兴而来，适可而止，从不流连忘返；他虽严肃，却不刻板干枯。听过他的谈吐的人们都忘不了他的谐趣，他对于旁人的谐趣也很欣赏，不过开玩笑打趣在他只是偶然间灵机一现，有时竟像出诸有心，他的长处并不在此。就他的整个性格来说，他属于古典型的，属于浪漫型的少；得诸孔颜的多，得诸庄老的少。

佩弦先生对于学术的贡献是多方面的，主要是文学史，尤其关于诗歌部门。朋友中有远比我较适宜的人——比如说俞平伯先生和浦江清先生——可以详谈他的学术成就，我在此不用再说，只略说他的文章。在写语体文的作家之中，他是很早的一位。语体文运动的历史还不算太长，作家们都还在各自摸索路径。较老



的人们写语体文，大半从文言文解放过来，有如裹小脚经过放大，没有抓住语体文的真正的气韵和节奏；略懂西文的人们处处摹仿西文的文法结构，往往冗长拖沓，诘屈聱牙；至于青年作家们大半过信自然流露，任笔直书，根本不注意到文字问题，所以文字一经推敲，便见出种种字义上和文法上的毛病。佩弦先生是极少数人中的一个，摸上了真正语体文的大路。他的文章简洁精炼不让于上品古文，而用字确是日常语言所用的字，语句声调也确是日常语言所有的声调。就剪裁锤炼说，它的确是“文”；就字句习惯和节奏说，它也的确是“语”。任语法家们去推敲它，不会推敲出什么毛病；可是念给一般老百姓听，他们也不会感觉有什么别扭。我自己好多年以来都在追求这个理想，可是至今还是嫌它可望而不可追，所以特别觉得佩弦先生的成就难能可贵。一个文学运动的最有力的推动者不是学说主张而是作品，佩弦先生的作品不但证明了语体文可以做到文言文的简洁典雅，而且向一般写语体文的人们揭示一个极好的模范。我相信他在这方面的成就是要和语体文运动史共垂久远的。

佩弦先生和我同姓，年龄相差一岁，身材大小肥瘦相若，据公共的朋友们说，性格和兴趣也颇相似。这些偶合曾经引起了不少的误会，有人疑心他和我是兄弟，有一部国文教本附载作者小传，竟把我弄成浙江人；甚至有人以为他就是我，未谋面的青年朋友们写信给他的误投给我，写信给我的误投给他，都已经不只一次，这对我是一种不应得的荣誉，他在做人和做文方面都已做到炉火纯青的地步，我至今还很驳杂，“赐也何敢望回”？于今他已经离开人世了，生死我已久看作寻常事，可是自顾形单影只，仍不免有些感伤。回想起当年白马湖的一批朋友们，互生在抗战前就已过去，丐尊在抗战中过去，现在又短了佩弦，只有子

•

恺、圣陶和我几个人还健在，而都已年过五十，渐就衰老。各人在不同的园地里虽然都略有建树，可是离当初所悬的理想相差都还很远，而世界前途越发迷茫混沌，大家对着都莫可如何。我想死者和生者心头是一样感觉沉重的。

（载1948年8月23日《天津民国日报》）

## 朱佩弦先生的《诗言志辨》

佩弦先生治中国文学史，下过三十年左右的工夫，所研讨的问题甚多，搜集的材料甚丰富，获得的创见也不是三言两语所可说完。因为谨严是他的本性，大部分记录都还没有整理发表，他自己认为还要经过更缜密的搜索和更成熟的思考。我个人所特别惋惜的是他对于陶诗下过那么多年的工夫而没有写下他的意见。前两年我写过一篇《陶渊明》就正于他，他回信说在大体上赞同我的看法，但是在一些枝节问题上他的结论不同，希望将来有机会详细说出，可是至今没有说出而就长辞人世了。这只是一个事例，他的像这样留着没有说出的话还不知凡几。此后十年二十年应该是他的秋收时期。可是老天偏吝惜这十年二十年不给他，这犹如秋收前的风雨灾害，叫辛辛苦苦培养起的东西一旦化为乌有。我们所应追悼的不仅是从私交方面追悼他个人，尤其是从学术方面追悼他的著述没有时间完成。我想趁这个机会挑出他的最近的一部学术著作《诗言志辨》来作一个简单的介绍，使读者对于他治学方面所表现的谨严的精神和缜密的方法可以约略窥见一斑。

《诗言志辨》原拟名为《诗论释辞》，后来因为书中四篇论文全以《诗言志》一个意念为中心，所以改用今名。它是对于文学批评史的一种重要的贡献。近三十年来中国学者很出了一些文

学批评史的书籍。这些著述大半以时代为中心，把每时代的文艺主张和见解就散见于当时文献中的七拼八凑地集拢起来，作一个平铺的叙述。这种体例有两个大毛病。第一，就横的方面说，它不分主宾正侧，不能抓住每时代的几个中心问题，更不能见出关于这些中心问题的思想对于当时文艺创作和欣赏起了什么样的作用。第二，就纵的方面说，它不穷原委线索，没有指出每个重要的文艺思想如何起源，如何生展，如何转变，如何与其它思想交接离合。因为有这两大缺点，许多文学批评史都只是一些没有真知灼见的材料书。而且就材料而言，它们也是陈陈相因，不完不备，甚至断章取义，来附和作者的歪曲的见解。每部值得读的历史都是一个纵断面或横断面的解剖，都是一种凭作者理解的再造，想把历史的立体相和盘托出是不可能的，如果要这样办，结果必是囫圇吞枣，或是造垃圾堆。许多文学批评史就失败在这种和盘托出的企图上面。佩弦先生的《诗言志辨》之所以成为一个重要的贡献，也就因为它替文学批评史指点出一个正当的路径和一个有成效的方法。第一是他能从大处着眼。在中国和在其它各国一样，诗是最原始而普遍的文学体裁，重要的文艺思想都从诗论出发（在欧洲从古希腊一直到文艺复兴，主要的批评著作都是诗论），佩弦先生单提出诗来说，正是提纲挈领。再就诗论来说，每个民族都有几个中心观念——或则说基本问题——在历史过程中生展演变，这就成为所谓“传统”——或则说文艺批评者的传家衣钵。比如在欧洲，古希腊人形成一些中心的文艺观念，如“模仿”，“整一”，“诗的真理”，诗的功用在“教训”在“娱乐”，抑在“健康”之类，二千余年来欧洲文艺批评家的思想就都抱着这几个中心问题打转。懂得了这些中心观念的来踪去向，其它的一切相关的问题自然迎刃而解。佩弦先生看清了这个道

理，在中国诗论里抓住了四大中心观念来纵横解剖，理清脉络。这四大中心观念就是（一）诗言志，（二）比兴，（三）诗教，（四）正变。在表面上他虽似只弄清楚了这四大问题，在实际上他以大处落墨的办法画出全部中国文学批评史的轮廓。

诗的问题——也可以说一切文艺的问题——用浅显的话来说，就不外这四种：（一）它本身是什么？为何而作？（二）它是用什么方式作成的？如何而作？（三）它对于人生有什么效用？影响如何？（四）它与时代社会背景有什么关系？怎样演变？中国古圣先贤对于这四个基本问题早已有很确定的见解。就本质说，“诗言志”，这就是说，心里有话要说，诗就把它说出来。就技巧说，诗的作法不外“比兴赋”三义，比是显譬，兴是用隐喻从旁引起，赋是直陈其事。就效用说，诗是教化的工具，它归本于“温柔敦厚”，所以“先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”。最后，就关系说，诗是时代社会的反映，观诗不但可以知个人的心志，也可以知一国的政俗。时代盛衰造成诗的正变，所以周当至盛有“风雅正经”，衰微之后乃有“变风变雅”，正变随时，变是不得已的，“穷则变，变则通”，知人论世，正不必拘于一成不变之定律。这是我个人对于这四个基本观念的了解，与佩弦先生的不必全同，不过佩弦先生抓住这四点来谈，确是独具卓见。就提出问题说，他是大处着眼；就处理问题说，他却是小处下手。他自己在序文里表明他的意旨说：

现在我们固然愿意有些人去试写中国文学批评史，但更愿意有许多人分头来搜集材料，寻出各个批评的意念如何发生，如何演变——寻出它们的史迹。这个得认真的仔细的考辨，一个字不放松，像汉学家考辨经史子书。这是从小处下



手。

引文旁圈是我加的，这几句话足见本书的特色，也足见佩弦先生治学的方法和精神。他要用汉学家治学的——这就是说科学的方法和精神来治文学批评史。姑拿头一篇——《诗言志》——为例来说，他把“诗言志”这句话溯源到《尧典》，再引《左传》襄二十七年“诗以言志”一句旁证，于是就许氏《说文》“诗志也，志发于言”的解说，谈到“志与诗原来是一个字”。这个字义确定了，他于是进一步从《左传》、《论语》、《檀弓》诸书讨探“志”字的意义，大体说来，“志”与“情”“意”同义，就是“怀抱”。这整句话弄明白了，他于是从《诗经》搜求证据解释古人作诗的用意，发见这不外乎讽与颂——刺讥和赞美——大半与政教有关，由公卿列士“献”上去的。在“献诗陈志”时代，诗与乐还是合在一起的，书里引了好多证据。“献诗陈志”之后继以“赋诗言志”时代，邻国聘问，友朋宴享，赋诗是一个重要的礼节，虽断章取义，而尚未离乐。诗与乐离在春秋末年，儒家论诗已偏重诗的意义，孔子所谓“兴观群怨”，孟子所谓“不以文害辞，不以辞害志，以意逆志”，都只顾到意义，这可以说是，“教诗明志”时期，当时“诗以读为主，以义为用，论诗的才渐渐意识到作诗人的存在”。战国以后，从荀卿起，便进入个别诗人“作诗言志”时期，“缘情”（源于陆机文赋“诗缘情而绮靡”句）的意念便逐渐抬头，有代替“言志”意念的趋势。“缘情”便不涉政教，至于“言志”诗的余波则演成六朝“因文明道”一个意念。这只是头一篇的轮廓，当然不能尽原文的意蕴，但是从此可知佩弦先生如何小心翼翼地搜罗证据，证明“诗言志”一个意念如何起来，如何由“献诗陈志”，经过“赋诗言志”与“教诗明志”，

以至于“作诗言志”，再由此由“言志”而演变为“缘情”与“明道”。这个“诗言志”的意念经过这一番汉学家的“认真的仔细的考辨”，于是现出它的“史迹”。其余三篇也是同样的方法，产生许多同样的新颖的见解，我在这里不敢再做复述原书那个劳而无功的工作。我只说我从原书中得到很多的启发。

我对于原书所陈的见解也还有一些疑义，主要的有两点：头一点是关于佩弦先生把“言志”与“缘情”对举，认为春秋战国以前，诗以讽颂为主，“缘情”的作用不著；到了汉魏六朝“作诗言志”时代，“缘情”才掩盖了“言志”。我认为古代所谓“志”与后代所谓“情”根本是一件事，“言志”也好，“缘情”也好，都是我们近代人所谓“表现”。《左传》昭二十五年子太叔语的孔颖达《正义》说“此六志《礼记》谓之六情，在己为情，情动为志，情志一也”。佩弦先生引用此语，并未加反对。其次，说《诗经》里诗篇多是讽颂，与政教有关，那是汉人的说法——毛序郑谱是代表——未见得可靠。依我们用常识看，国风多为歌谣，第一义正是言情，到后来聘享赋诗引用来暗射当时政教问题，已是断章取意。这就是说，讽颂已是歪曲义。较早的论诗语如孔子所说的“兴观群怨”也正由“情”字着眼。这“情”也实在就是“志”。

第二点是关于佩弦先生的比兴的解释。这观念起于毛公的《诗大序》：

诗有六义焉：一曰风，二曰赋，三曰比，四曰兴，五曰雅，六曰颂。

这六义中风雅颂指体裁，比兴赋指作法，钟嵘刘勰都是如此看法，我认为大致不差。风雅颂三名较古，《诗经》原来就依此分题。

比兴赋连举不见于汉以前的著作，只是汉儒诂经的用语。就毛传来看，我以为“比是显譬，兴是隐喻旁引，赋是直陈其事”的解释大体可靠。佩弦先生看到六义平列，以为它们都指乐声上的分别：

风赋比兴雅颂似乎原来都是乐歌的名称，合言六诗，正是以声为用。（81页）

大概赋原来就是合唱。（82页）

比原来大概也是乐歌名，是变旧调唱新辞。（83页）

兴似乎也本是乐歌名，疑是合乐开始的新歌。（78页）

这是一个很新颖的看法，但是可惜没有充分的证据。佩弦先生连用“大概”“似乎”字样，足见他的谨慎处。

以上两点关系颇不小。不过我的疑义也许竟是一个不学无知者的疑义，安得起死人而问之？朋友死了，一切就归于沉寂，疑无从质，质之无从得回响，令人不能不为之怅然。

（载《周论》2卷7期，1948年8月）

## 常识看金圆

金圆据说是政府挽救经济危机的最后一张王牌。“只许成功，不许失败”。这是全国经济命脉所系，我们一般人民对它关怀之殷切正不亚于政府，当然也只望其成功而不望其失败。从最近一个月中政府推行与金圆连带的一套新经济政策看，像是雷厉风行，颇具决心毅力，一变向来因循敷衍的作风。还可能是一种转机，一种新气象的开始，使乱极思治的人民稍稍振奋。不过，希望都不免夹杂着忧虑，望其成功，也就惧其失败。在关于金圆的街谈巷议中，我们时常听到这种忧惧的论调。我们现在据闻录实，聊尽采言之实。这是常识的反映，虽然经不起经济学者的批判，却可供关心新经济政策者的参考。

新金圆是旧法币的替身。近两年来，旧法币依几何级数逐日贬值，物价飞腾，人心日感生活艰苦，形成一个空前的经济危机。新金圆问世，就在挽救这个危机。它是一种治疗方法，要想生效，必须对症下药。旧法币的失败，病因究竟在哪里？一般人以为，法币贬值是由于政府通过准备金的限量而滥筹码，以致损失筹码的信用。这其实只是表面的。准备金在任何面都未必作兑现用，任何币制的信用都寄托于国家的一般经济状态。现在，中国的真正病因就在一般经济状态的低劣。尤其是生产的停顿，货

物的匮乏以及运输的停滞。一般人仿佛以为，法币贬值和物价飞涨是两回事，其实这只是一件事的两种说法。钱贱自然货贵，反过来说，货贵自然钱贱。钱的功用本在于货，所以与其说钱贱货才贵无宁说货贵钱才贱。“物以稀为贵”，货贵是由于货少。就一个国家说，货少就是“贫”。所以归根究竟，现在中国的真正病因在贫穷。就外说，许多必需货物都仰给于外国，自家却没有多少货物可卖给外国以抵当进口货的花费。因此，形成进出口的不平衡，提高外币的价值而降低国币的价值。就内说，物品不增加而只是纸币增加，这有加无已的纸币势必成为游资，而这游资既没有生产运输事业去吸收，也就势必抛到市场作囤积之用。提高那有限物品的价值。物价愈提高，纸币数量也就要愈增加，水涨船高，形成一种恶性循环。尤其像在中国这样一个组织松懈易于营私舞弊的国家里，大量游资与大量实物往往集中于少数豪门贵贾，他们用以随意操纵垄断，翻手作云，复手作雨，一转掌中便可以造成市场的紊乱，以及一般人民的心理的恐慌与动荡。本来只有七八分危险，经过不正常的心理渲染，就变成万分危险。也就是在这种情况之下，旧法币塌了台。也就是在这种情况之下，新金圆应运而生。

就常识看，新金圆政策的性质似是防遏多于疏导，节制多于发生。姑举荦荦大端来说，指定了金钞和国营产业作准备金，规定了新金圆的发行额为常值，是防它对人民失信用；收金钞归国库，严禁奸商买卖或持有金钞，是防它造成已往币制紊乱，弃国币而囤金钞的弊病，查禁银行商店仓库囤集大量货物，是防已往豪门富贾操纵市场与扰乱市场的弊病，限定物品价格，是防已往通货膨胀的弊病。我们并不否认这些防遏和节制的办法在目前确为必要措施，而且相信它们或可收一时之效。但是，货物匿



乏的大病根还未去除，我们认为这些办法只是临时的，治标的，消极的，终久未必真正达到预期的效果。除去本来的贫穷以外，又加以兵祸连接，为了适应军事时期的大量需要，新金圆的发行势难止于预定的数额，也就难望止于预定的价值。人民以旧法币和金钞换取了大量的新金圆，游资又势必充斥，既然仍旧没有生产运输去吸收它，它还是要被抛出去囤积那有限量的货物。物价也就势必顺自然的趋势仍旧上涨，这就无异于说，新金圆也势难避免旧法币的覆辙——逐渐贬值。这当然不是我们所希望的，却是我们应该考虑到的。

纵然退一步站在防遏与节制的立场上说，所行的办法也不很彻底。政府对于众目睽睽所怨望的扰乱市场的最大因素——豪门资本——仍旧姑息养奸，没有定出一个有效的办法廓清扫荡。这不但使民怨不能平，而且留下将来经济动荡的祸根。姑寄兑换金钞一端来说，涌跃的只是中产以下的人民，他们无力囤金钞压利，要有资金可周转。最大的金钞持有者仍是豪门富贾，他们的财宝或是安放在外国，或是储藏在自家的保险箱，未必肯拿出来兑换纸币。政府过去也曾一再禁止黄金美钞私有，以现在看来是以极廉的价格把它们收归国家银行，但却也一再承认私有的金钞，逐渐把它们提到很高的价格。在这兑换之中，吃亏的只是一般老百姓，而价格提高的金钞落到豪门富贾的手中的反比从前更多。政治这样一再失信，是吃亏的人民所不能忘记的。这些往事未必非目前的兑换金钞的一个大障碍。既往不咎，我们所提心吊胆的是怕这次金钞的处理将来仍不免像过去一样失信。那时候中产以下的人们腰里是空的，而豪门富贾却仍拥有大量的政府终须承认的“硬货”。这就是扩大贫富的悬殊，奖励作弊营私的恶习，加强经济的危机。“来者犹可追”，我们希望府政对于金钞的私有营私

严禁到底。新金圆政策可能是一个过渡的办法，政府千万不能用作失信的事，来增加它自己来日推行其它办法的困难。

现在的办法，我们已经说过，是防遏的与节制的而不是疏导的与生发的，是治标的而不是治本的。如果就止于这一步，前途未必可乐观。要使新金圆政策成功，政府还须拿出一套更积极的办法。依常识看，病根既在穷贫，救济就要在克服贫穷上着眼，要钱维持现值，就须要货物充裕，不致超过现值。要货物充裕，就要注意三件大事。第一要增加生产，使货物源源生发，外可以出口，内可以应需；第二要合理分配，使供给恰合需要，不致货积私门，一部分人借以牟利或浪费，而另一部分人向隅兴叹；第三是促进运输，使全国各地贸迁有无，价格平衡，不致同一物品在甲地奇贱，不能达到生产消耗的价值，在乙地奇贵，超过一般人民也可望的在正常状态下的营生，不致把企业看成赌博，时时在侥幸与恐慌的心理变态中打翻转。我们知道政府有一个借口，说这些事目前无法可办，因为戡乱中军事第一，其它只好从缓。但是常识又告诉我们，近代战事是要配合军事与经济政治教育种种方面为一体，不但为着要新金圆政策成功，就是为着要戡乱成功，我们也都必须促进生产，合理分配与改良运输。

（载1948年9月1日北京《益世报》）

## 诗 的 无 限

诗本是以言达意，言足达意，意尽于言，那就应该已尽了诗的能事；而历来论诗者却主张诗要“意在言外”，“言有尽而意无穷”，“有弦外之音”。这里有几个问题。第一，意既借言而达，所谓“言外之意”当然不是言所达出的，它从何而来？其次，“修辞立其诚”，所谓“言外之意”是“言在此而意在彼”，这岂不近于说谎？第三，意既可见于“言外”，而岂不是有一种意无须借言来达，而且言的达意功用是有限度的，这就是说，言往往不能达意？第四，言中之意与言外之意的界限究竟如何？如有界限，那界限如何制定？如无界限，则言外之意固不能据言确定，即言中之意也就有伸缩性了。把这看法推到逻辑的结论，语言的达意功用不但是有限度的，而且是无凭准的。

这些问题的背后的基本问题是：什么叫做“达”？孔子说，“辞达而已矣”，这话说得一点也不错，可是“达”的意义究竟如何？就言者说，达是“表达”，把心中要说的意思都恰如题分地表达出来了，可以“达到”读者；就读者说，达是“通达”，看到语言，恰如题分地了解言者的意思，这也就是“达到”作者的意思。普通说一首诗“意在言外”，如果没有那首诗，那“言外之意”还是不可得，所以那“言外之意”还是借言传达出的，这

就无异于说，它毕竟还是“言中之意”。

但是“言有尽而意无穷”仍是一个人人都要承认的事实。这话与“言外之意毕竟是言中之意”显然互相矛盾。要了解这矛盾所由起，我们才能了解诗与科学或哲学的分别，也才能了解诗的本质。问题还是在“达”字的意义，大约说来，“达”有两种，如果拿数学术语来说，一种“达”只有“常数”(constant)，一种“达”含有“变数”(variable)，只有常数的“达”，言者与读者所了解的意思有一部分叠合(即所谓“言中之意”)，有一部分参差(即所谓“言外之意”)，其所以参差的原因在言与读者的资稟经验修养的不同。姑举下列两种语言为例来说明：

一、 $2 + 2 = 4$ 。

二、山气日夕佳，飞鸟相与还。

在(一)那个数学等式里，言恰达意，意尽于言，任何人不了解这个等式则已，若了解则所了解的必完全相同，少了解一分或多了解一分都是不可能的，那就无所谓“言外之意”。在(二)陶潜的诗句里，有一部分也几如数学等式，那就是字面的意义(“言中之意”)，这两句话所指的客观的事实；此外还有一个更重要的部分就是“变数”，随各个了解者的资稟经验修养(这些统而言之就是“人格”)而变，有些人可以见得浅一点，有些人可以见得深一点，这可变的的就是“言外之意”。

这个分别就语句的功用而言，是陈述(state)与暗示(suggest)的分别。陈述如射箭，中的为止；箭头恰对准鹄的，一点也不能支离；暗示如点燃火引，星星之火，可以燎原，引燃的火的大小一要看燃料的多寡，二要看情境的顺逆。陈述的语句贵精确，有一分说就一分，说一分就了解一分，言者与读者之中不能有些微差异，有差异就不算“达”；暗示的语句贵有含蓄，有三

分可以只说一分，而读者应该能“举一反三”，弦外不生余响，那仍然是不“达”。

就语句的所表对象而言，这是理与情的分别。理是走直线的，直截了当，一往无余，所以说理文贵明白晓畅，迂回或重复都是毛病；情是走曲线的，低回往复，不能自己，所以抒情文贵含蓄，情致愈深而语文也就愈缠绵委婉，直率无余味就难免肤浅。凡是诗都有几分惊奇的意识(sense of wonder)，情感的流露都有几分惊赞的语气，所以古人有“一唱三叹”之说，它像音乐，必有回声余韵。

就读者的心理作用而言，这是知(know)与感(feel)的分别。懂得一个道理须凭理智。这种懂只是“知”或领会意义；懂得一种情致须凭情感，这种懂只领会意义还不够，必须亲领身受那一种情致，懂得悲要自己实在悲，懂得喜要自己实在喜，这都要伴有悲喜实际所生的心理与生理的变化。可“知”者大半可以言传，可“感”者大半只能以意会。比如上引陶潜的“山气日夕佳，飞鸟相与还”两句诗，就字义说本很简单，问识字的人“你懂得么？”他都可以回答“懂得”，再追问他“懂得什么？”他或是解释字义，把天气好，鸟飞还当作一件与人漫不相干的事叙述一番；或是形容这景象在他的心中所引起的反应，他觉得全宇宙中有一种和谐，他觉得安静肃穆，怡然自得。前者只是“知”，后者才是“感”。“感”人人不同，因为人格的深浅不同。“感”都是一个变数，即所谓“言外之意”。

一般人把一首写或印的诗的文字符号叫做诗，以为它是一成不变的，无论有没有人欣赏它，都一样地是“诗”。这是一个必须纠正的误解。一首写或印的诗，就它的文字符号而言，只是一种物质的痕迹，对于不识字的人不能算诗，对于识字而不能感到



文字后面情味的人也还不能算诗。一首诗对于一个人如果是诗，必须在他的心中起诗的作用，能引起他的“知”与“感”。他必须能欣赏，而欣赏必须在想象中“再造”（recreate），诗人所写的境界，再在诗人所传出的情味中生活一番。所以严格地说，诗只存在于创造与欣赏的心灵活动中。欣赏也不是被动地接受，它是再造，所以仍有几分是创造。创造或欣赏的心理活动如果不存在，诗也就不存在。有这种心理活动，意象情感与语文才综合成为一个完整有生命的形体，产生“知”与“感”的作用。

创造与欣赏都必有综合的想象，它们的不同在凭借：创造所凭借的是人生世相中某一情境的直接的领悟，欣赏所凭借的是诗人所用为媒介的语文，由此借助于自己对于人生世相的固有的了解，间接地达到那个情境的领悟。人人都有几分是诗人，所以诗的感受不限于作诗者那一个阶级的人们。但是能欣赏诗者不一定能创作诗。能创作诗者比我们一般人究竟要高一着，他的感觉比较锐敏，想象比较丰富，情感比较深挚，能见到我们所能见到的，感到我们所不能感到的。他把所见所感表达出来了，我们因而学会见到他的所见，感到他的所感。在这见与感上我们把自己提升到诗人的地位。因为这个道理，诗不但展开视野，扩大人生的领域，而且也提高心灵的水准。我虽非陶潜或莎士比亚，我能欣赏他们的作品，也就跟着他们见到许多自己无凭借即不能见到的境界，达到自己无凭借即不能达到的胸襟气度；至少是在欣赏的霎时，我在心灵方面逼近陶潜或莎士比亚。

我说“逼近”，因为完全的“同一”或“叠合”是不可能的。不但我与诗人不能完全同一，即诗人与他自己，我与我自己，在两个不同的时会，对于大致相同的情境，所见所感的也不能完全同一。原因在生命生生不息，世间决没有两个完全相同的情境，

也决没有先后完全相同的自我。欣赏一首诗既然就是再造一首诗，每次再造既然要凭当前情境和自我的性格经验，而这两个成分既然都随时变化，每次所再造的诗就各是一首新诗。生命永不会复演，艺术的境界也就永不会复演。大同之中必有小异，诗于“常数”之外必有一个“变数”。这就无异于说，一首诗做成之后，并非一成不变，它在不断的流传与欣赏中，有随时生长的生命。同是一首诗，作者与读者各时所见所感不能相同；正如同是一片自然风景对于不同观众在不同的时会可以引起不同的意象与心情。

因为这个道理，诗可以测量性质的宽度以及人生了解的深度。欣赏诗如欣赏一切其它艺术，不能纯然是被动的接受，有所取即必有所与，所取者诗的言中之意，所与者自己的胸襟学问，内外凑合，才成为自己所了解的那首诗，才使诗有言外之意。《世说新语》中有一条记载：

谢公(安)问子弟：“毛诗何句最佳？”逖(谢玄字)曰：“昔我往矣，杨柳依依；今我来思，雨雪霏霏。”公曰：“‘讨谟定命，远猷辰告’句有雅人深致。”

这里两人所好不同，正因为性格不同。谢玄是翩翩佳公子，对于时序景物的变迁特别有敏感；谢安是当朝宰辅，对于那老成谋国的风度特别表同情。谢玄在“杨柳依依”中所见到的比谢安的要多一点。所多的那一点就是各人的“所与”，各人性格的返照，也就是诗的“言外之意”。

从此我们可以明白诗以有限寓无限的道理。有限者言中之意，无限者言外之意；有限者常数，无限者变数；有限者诗的有形的

迹象，无限者诗的随时生长的生命。一首诗的可能的意义往往是诗人自己所不能预料到的。《论语》中有一条记载：

子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。’何谓也？”子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎？”子曰：“起予者商也！始可与言诗已矣。”

用“绘事后素”解“素以为绚兮”，还可以算“言中之意；”用“礼后”解“素以为绚兮”决非诗人的本意，诗人的本意只在形容一个美人，而孔子却赞许子夏开导了他，可与言诗，正因为子夏能拿诗中“绘事后素”的意思印证他自己的“礼后于质”的见解，所谓“举一反三隅反”，正是得到诗中“言外之意”。诗的了解都是种“心心相印”。诗人所表现的是一个心，读者所拿来了解诗的又是一个心，两个心在某一个情趣或意旨上突然相遇，默默相契，于是就成为读者所“再造的”那一首诗。姑再举辛弃疾的两句词为例来说明这个道理：

众里寻他千百度，蓦然回首，那人正在灯火阑珊处。

这本是写寻人不遇，突然在最容易看见的地方看见了他，仍是一种情诗。王国维先生在《人间词话》里说古今成大学问大事业者须经过三种境界，而最高境界如此，意盖指“一旦豁然贯通”；熊十力先生说哲人明心见性的过程如此，意盖谓“道在迩人求诸远”。这两说都非辛词的本意，而辛词在这两位学者的心中触动了灵机，引生了这两层意义，虽非本意，却仍不失其为妙悟。这两句词还可能在许多资禀修养不同的人的心中引生许多其它不

同的意义。这就是所谓“以有限寓无限”。

诗不只是寓言，却可能是无数灵机的触动者。诗不能只是“比”“兴”或“赋”，却必同是三义的混合。凡诗都必有所赋（必有一个情景），而所赋的都必可以连类旁及（由此见彼，由有限见无限），所以都必有“比”与“兴”。诗的深浅高低也就于此见出。言愈有尽而意愈无穷的，诗的意味愈深永，价值也就愈高。伟大的诗像哲学家莱布尼兹所想象的“原子”（monad），以微尘反映大千宇宙。

（载《学原》第2卷第5期，1948年9月）

## 学术会议与实际研究工作

北平研究院的学术会议刚告结束，中央研究院的院士会议现又在京举行。全国各种学术权威济济一堂，雍容商讨，上自天文，下至地理，大而文化思想趋势，小而蛙鼠繁殖，无不列入议程，各有论文宣读，可谓极一时之盛。不过就一般社会来说，人们只是从报纸上知道学术界又有这么一番热闹，看到一些与会人士的鼎鼎大名，从墙外去想象墙里的园亭之胜与宫室之美。这种宣扬作用当然是不可忽视的，它至少可以提醒一般社会人士有“学术”这么一回事，同时也提醒学术界人士于循名责实之际有一个“研究”的责任。这就是激扬研究学术的风气。

笔者自己也曾被邀参与过北平研究院的学术会议，自己于“循名责实”之际，实在感觉万分惭愧，这私人的心情是小事，姑不用说，只说就这一类学术团体而言，也觉得他们颇有一种危险的倾向，就是：会议年年有，研究件件空。这话并非要蔑视许多学术权威的成就，我相信会中某公所说的中国学者头脑不让人那句豪语是对的，可是如果说这几年来研究的工作不算太起劲，研究的成绩也不算太优异，我想这话在大体上并非过胜其词。我在这里只是想善意地指出顾到会议忘掉研究那一个危险的倾向。研究院的职责当然在研究。如果在研究上花工夫少，而在会议上花工



夫多，可能给社会两个不良的印象：一个是学术团体也染上了衙门风气，在奉行故事，粉饰太平；一个是现在中国学者还没有摆脱过去中国学者传统的习气，就是呼朋引类，虚声标榜。这也并非说现在各学术团体有意要如此做，只是说长久如此，它可能有这么一个危险的倾向。

人人都知道：一个国家如果在学术文化方面落后，在其它方面也就不能不落后。今日中国到了这么一个局面，学者们恐怕要负一大部分责任。打长远计算，中国的救星也恐怕还在学者们。像中央研究院与北平研究院之类学术团体可谓集全国学术权威之精英，当然应有这种警觉，也当然应该勇敢地负起它们所应负的责任。它们的机构都有二十年左右的历史了，机构有了，进一步就应该发挥它们的功能。如何发挥功能？这是它们所应速谋解决的一个问题。这些年来兵连祸接，局面动荡不宁，而设备经费极端贫乏，它们面前摆着许多事实的困难，这是无可否认的。不过它们不能在困难之前束手待毙，它们的会员与院士应该利用他们在社会上的地位与信用，说服人民，说服政府，叫他们知道学术研究是国家命脉所系，应该尽最大的努力在国家预算中规定一宗巨款作学术研究的用途。我们要知道：在今日中国，研究学术是学者的责任，制造便利学术研究的环境也还是学者的责任。把一切失败推诿到环境就算卸了责，那是无异于相信命定主义，永无翻身之日。今日中国学术界消沉，最大的病源还不在于环境的困难，而在学术界人士的意志的薄弱。他们对于学术，兴趣不够浓厚，态度不够忠实，很少有人能在学术中发见自家安身立命处。我们知道有许多学问并不如一般人所想象的那样依赖环境，中国学术环境也并不如一般人所想象的那样恶劣；我们也知道已往许多在学术思想上有伟大成就的学者们所处的环境还远不如我们的顺

利。所以目前中国学术界的难题还在学者们自己的警觉与努力。

环境的凭借既然薄弱，我们就应该尽量利用它，以期收到最大的效果。今日有许多学问固然需要相当的设备，最重要的还是学者们中间的协力合作。胡适之先生最近在北平研究院演讲，曾强调学术文化的持续性，一代人接着一代人绵延不绝地工作下去，日积月累，成绩自然逐渐丰伟。这只是就纵的方面说，若就横的方面说，同时人的协力合作与历史的持续性实在有同等的重要。不单是各科学问都有互相联贯照应处，治某一科学问的人必须向许多其它科学问求他山之助；即就每一科学问本身而言，也往往是头绪纷繁，工作浩大，非任何人独力所能胜任。比如说在现阶段一个人要以独力写一部中国史，结果必不会好，因为政治经济文化思想各方面的问题太多，资料也太零乱，他一个人——尽管他是一位超人——决无法把它们弄得清清楚楚。可是中国学者们向来就有一个通病，爱以一个人的力量去解决一科学问题上的大题目，关起门来埋头探索，不问旁人在同一范围内做些什么工作，得了些什么结果。这种作风养成许多固陋的成见与怪僻的幻想，固不用说，尤其重要的，是从每科学问整个的观点而言，没有一个通盘筹划，得不到集团的努力来推进，而且不易形成一个源委贯注的潮流，使那科学问在国内成为一个有生气的东西。这种作风是必须由中央研究院之类组织去设法纠正的。他们不但应该设法推进研究院，各大学教授与研究所以及国家或私人企业机关所附设之研究机构中的协力合作，而且对于在野的个别学者所研究的范围和所得的结果，也应有详确的调查，在可能范围内予以帮助和便利。在外国研究所中，成熟的学者常带着优秀的青年合作一个问题，就借此指导他们如何做研究，养成他们做学问所

必有的谨严忠实的精神。这是特别值得我们效法的。现在许多知名的学者们都已渐就衰老，而且大半是能者多劳，能专心致志于学术研究的已不多，我们应该趁早培养下一辈子继起的学者，来维持胡适之先生所说的“持续性”。

（载《周论》2卷11期，1948年9月）

## 谈勤俭建国运动

勤俭本是数千年来中国民族的传统的美德。这美德与其说由于道德理想的实现，无宁说由于现实环境的逼成。社会生产制度主要地一向是农业的，勤俭是农业社会中成功的要件。像近几十年天灾人祸不断地发生之际，民生凋敝，一般老百姓尤其不能不勤俭，不勤俭就无以免于饥寒死亡。所以就一般民众而言，勤俭运动似乎是多余的。目前不勤不俭者只是都市中少数有钱与有闲阶级的豪门富户。他们造成骄奢淫逸的风气，自己中了毒，还在流毒于全国，影响及于市场的奸诈和政府的贪污腐败。他们的是现在中国社会的蛀虫。勤俭运动当以这批人为对象。这批人已到了怙恶不悛的地步，非空谈勤俭所可感化的。我们当首先探求他们不勤不俭的根源，然后从根源上着手做革新的工夫。我们以为这是一个社会制度的问题而不只是一个道德理想的问题，解决的办法也在建立人人不自不勤不俭的环境大势而不只在把勤俭当作美德去宣传或劝导。

豪门富户之所以不勤，因为他们无须勤。他们拥有超过生活必须限度的资产，并且凭借这过度的资产，利用旁人的劳力，去累积更多的过度的资产，不稼不穡，不狩不猎，袖手优游，坐享其成。他们在社会中是寄生阶级，吮他人的血液而自肥。这种寄

生阶级在一个社会中可以存在，那个社会就必有终被蛀空的一日，这是无疑义的。追究责任，与其说在这寄生阶级，无宁说在社会本身，因为惰性是人与一切物质所生而就有的，社会既允许一个人可以不劳而获，他如果拒绝这个恩惠，就未免违背天性。所以勤俭的根本办法是在建立一个非劳不获的环境大势，而要达到这个目的，唯一的途径也就在打破目前这个不劳可获的局面。打破不劳可获的局面也并无什么秘诀，只要限制超过生活需要限度的资产，使人人在生存竞争中处在平等的地位，有平等的机会，出一分力就有一分收获，不出力就不能有其收获。消费的经济原则是量入(收入)为出(消费)；生产分配的经济原则应该是量出(努力)为入(报酬)。像这样办，勤俭总有所奖勉，懒惰总有所惩戒。这是一般生物的生存竞争优胜劣败的大原则。人类社会当然不是例外，所以依我们的看法，目前政府的勤俭建国的呼声恐怕还是象许多其他类似的宣传口号一样是扔在沙漠里，如果它不肯想出一个有效的办法，大刀阔斧地铲除豪门资本，并且限制一切超过生活需要限度的资产。

在同一原则下，我们应该建立一个健全的考试和铨叙制度。目前惰性最深的是官吏，从乡镇保甲长以至于中枢大员。原因在他们的进身之阶大半不是自己的本领和劳绩，而是党派和门阀的势力以及私人的蝇营狗苟的奔走钻营，夤缘既可幸进，本领和劳绩就势必屈居下风，而一般人也就无须努力挣得本领和劳绩，只须尽全力于敷衍随和，就可以保位固宠。大家相习成风，波瀾愈推愈远，以至形成今日官场的这个疲沓偷安的局面。勤俭建国运动所针定的当然正是这种局面。但是这种局面已根深蒂固，绝非宣传口号所可救药。除祸就是斩根，目前的祸根就在奖励夤缘幸进的那一套人事制度。所以我们必须建立一个健全的考试铨叙制



度，严正考绩，凭能授职，凭劳定获，凭功过定奖惩。社会中如果没有一个人能夤缘幸进，就不会有一个人不明了努力的价值，或是存不努力而可上进的希望。

其次，豪门富户之所以不俭，原因不外两种。头一种与上述不劳而获一点有关。他们不知稼穡之艰难，钱来得容易就去得容易。人生来有些低劣的欲望；有满足这些欲望的凭借而社会又无钳制的力量，他们要去满足它们，本是顺着自然的趋势。所以要防止他们骄奢淫逸，只要逼他们凭自己的努力换取生活的资源；他们知道勤了，就自然会知道俭。其次，他们所以不俭，也由于社会配给制度的不存在或不完善，容许他们有过度的和不正当的享受。他们有的是钱，钱即能通神，要买什么就有什么可买，社会不但不加限制或非议，反而以为这是可欣羡的荣耀，在容忍而兼奖掖之下，他们不苛刻自己，也是顺着自然的势。所以彻底防奢劝俭，就要建立合理的消耗分配制度，如现在英国所采用的，严禁奢侈品的制造与输入，并且严禁必需品的不公平的分配。你只须吃饭无须抽烟喝酒，就不许有烟酒；你每日只须吃一斤米，也就不许买一斤一两。这样地办，人人平等，不容许你不俭，尽管你钱多或是地位高。

在中国伦理的字汇中，勤俭向来并举，各民族没有不奉俭为美德的，各民族对于俭的看重与劝勉，则以中国民族为最显著。其实两者之中，勤远比俭为重要。勤是创造与生产的要件，俭只是享受上的节约；勤偏在开源，俭偏在节流；所以勤是积极的而俭是消极的。俭未尝不是一种美德，但是我们不必过分地着重。人类文明进展，无论在物质方面或在精神方面，都应该向生活的丰富富裕方面走。一代的奢侈变成一下代的必需。需要是文明进步的促进力，也是人类努力的一种鞭策，创造与生产的一种推动机。

过度的俭约可以酿成生活的干枯与文明进展的停滞。尤其在生活水准本来极低的中国，我们不必再鼓吹一般人再把生活水准尽望下降低。我们已够紧缩了，再紧缩便要啄丧生机与生趣，我们要提出一个完善的方案，建立一个完善的制度，使人人能尽量发挥他的潜能，以他自己的努力换取他的生活的丰富与富裕。俭或可弥补已成形的灾荒，要真正建国，只有勤才可济事。勤也要有一个用武之地，目前中国社会像一架停了摆的机器，叫厂里许多机工都在强迫怠工的情形之下抱着膀子呆望着，这中间不知道有多少力量的浪费与生机的遏抑。现在空提一个口号实在无济于事，我们必须把这强迫怠工的情形除去，把这架机器再发动起来，使各部门的人都可站在自己的岗位，发挥自己的效能，这就是说，农村要复兴起来，工厂要建设起来，一切公益的事业要推动起来。

这都是极浅而易见的道理。我们无用高深的理论，也无须大吹大擂的宣传。说不难，难在做；做也不难，难在掌握政权者肯从自己做起，埋头苦干，实事求是，树立一个新风气。

（载1948年9月20日《申报》）

## 国民党的改造

近半世纪的中国的历史可以说也就是国民党的历史，中国到了现在的局面，无论就成功方面或就失败方面来说，国民党都要负大部分责任。国民党本身有许多弱点，是无可讳言的，它现在遭遇各方的非难，当然也是罪有应得的。不过在动荡的局面中，人们心情烦躁，容易把一切灾祸归咎于在朝党，也就很容易把握不住公平批判所必有的历史的透视与客观的态度。人们容易忘记在四五十年之中，国民党推翻了二千余年的君主专制政体，打倒了北洋军阀，抵挡住一个空前的外患，而且至少是在外形上建立了一个近代化的民主政体；人们也容易忘记这四五十年在世界史上是一个变动最剧烈的时期，中国是处在一个最艰危的局面，它由一个极旧的传统急转到近代环境的适应，一切都没有充分的准备，旧的积重难返，新的基础太薄弱，尤其是一般人民的政治兴趣与训练太够不上使民主政治名副其实。站在旁边说风凉话向来是易事，等到自己上台，才会了解台上的甘苦。在今日，谁敢说自己一上了台就可以马上把中国局面改好呢？

这一点宽宥是一般人民对于国民党应存的恕道。但是国民党错过了许多好机会，误了好些事，它自身腐朽不健全，如果不自振作，没有新生命的灌注，决不能应付当前的艰危的局面，而它

自身也决不能免于自然的淘汰——这些也是一般事实，而为国民党人所应引以自咎的。事已至此，空口埋怨只是耽搁时机，我们所应当做的是认清失败的原因，然后求对症下药的办法。假如国民党还须存在，那就非彻底改革不行；假如国民党要彻底改革，那就非斩除旧病根，贯注新生命不行。国民党的旧病根究竟在哪里呢？

国民党的致命伤在党员庞杂不健全。政治斗争和行军打仗是一个道理，一个党员就是一个兵士，兵在精不在多，精兵一可当百，滥兵不但自己没有战斗力，而且伤害军纪，成为累赘，抵消少数精兵的效能。国民党没有明白这个浅显的道理。从北伐以后，挟其政治的优势，滥收党员，争取量的庞大而不求质的精纯。多数党员在入党以前对党义党纲既无认识与信仰，入党以后又无组织与训练。国民党在多年之中不但是唯一的政党，而且是掌权专政的政党，用人任职，多惟党员是视。于是国民党籍成为趋炎附势者的进身之阶，顽劣少年借以登龙，贪污官吏借以流毒，骄兵悍将借以逞势，劣绅奸贾借以护身。本来是一个对封建恶势力起革命作用的政党，后来却变成一个藏垢纳污的护持封建恶势力的政党；本来由忠实革命同志做党的基柱，后来虾兵蟹将逐渐喧宾夺主，酿成尾大不掉之势，这是国民党失败的主要原因。

滥与腐是相连的，既滥就不能不腐。腐的结果使国民党由一个主义的结合变为一个势利的结合。任何政党的灵魂都在它的政纲与政策。到了主义丢掉之后，一个政党就已丧失了它的灵魂，它的生命，它的存在理由。势利既然代替了主义，而势利本身又是富于冲突性与分裂性的，因此，国民党内部小组织纷起，一个大的势利的结合变成无数小的势利结合。党同伐异，纵横捭阖，以及奔走钻营便成了普遍的现象，也便消耗了党人的一切的力

量。本来国民党只是涣散软弱，到了小组织猖獗，它就内哄自戕。本已软弱，自戕当然不是难事。

力量既消耗于内哄与营私，国民党本来所揭橥的三民主义就变成一纸空文了。满洲政府虽推翻了，而次殖民地的地位却尚未推翻，民族主义就不能算是已实现。政体在外形上虽是民主，而政权仍由少数人操纵，选举仍是包办，民众的政治训练仍甚幼稚，民权主义的实现也还是遥遥无期。至于民生主义本是世界经济大势所必趋之路，尤其是中国今日当务之急，国民党能否挽救现在这个艰危的局面，也就要在这上面受考验，而土地政策迟迟未付实行，资本仍集中于豪门，生产事业仍一筹莫展，日用必需品的统制与分配仍是有风无雨，使全国人民日日在饥饿线上挣扎，我们可以说，国民党表现最低劣的也就在这民生主义上面。

一个政党的成败基于全国人民的信任与否。人民是最讲实际的；他们对于一个政党是否信仰，就要看它能否真正为一般人民谋福利。国民党由于党纲的废弛与行政的瘫痪，在今日不但久已失去民众的信任，而且已成为民众的怨府。在今日，国民党籍不但不是一种荣誉，而且仿佛成为一种罪刑的烙印。这种信用的丧失是无异于生命的丧失。因为这个缘故，国民党不但和一般民众脱节，尤其严重的是和一般受教育的优秀青年脱节，它无法吸收青年生力军。新陈代谢是一切有生命的事物的通例。现在国民党没有把握住青年，因而陈者自腐，新者不来，它的生命如何能继续，如何能扩充？这实在是一个最迫切的问题。

凡是头脑冷静不持偏见的人们，无论自身是否为国民党员，大概都会承认以上所谈的事实，也都会明了国民党如果要想生存，只空谈党的改革已无济于事。它第一步必须借大刀阔斧的政治经济方面的有效的措施，来树立它的信用，博取人民的信任与



青年的拥戴。这第一步不能等待党改革了以后才做，要靠还在执政权的国民党人的醒觉与努力。国民党本来不乏明达忠贞之士，只是已往被群小要挟牵制，不能发挥他们的效能。目前与其肃清党，不如肃清党仍在操纵的政府，彻底地罢斥奸邪，拔用贤能，实施民权主义与民生主义，把腐朽昏庸的颓风扳转过来，使人民一新耳目。不这样做，不足以树立信用，不足以吸收优秀青年为党的新生力军，也就不足以谈党的改革。这第一步做到了，贤者有所奖励，愚者有所惩戒，顺着优胜劣败的自然程序，党不肃清也自然会肃清。目前国民党有如久病之后已败坏的血液，治疗的办法不在把这些血液放出，而在输入新的血液和打抗毒的血清。这就是说，它必须尽量吸收优秀有为的青年，到他们起作用时，原有的腐化分子自归于淘汰。青年如何吸收得来！唯一的办法就是上面所说的肃清政府，以事实树立信用，回复到主义的团结。

除此以外，我们不能替国民党想出一个第二条生路。据报纸所载，国民党中央干部所草拟的改革方案有三种之多。第一种是接受原来的基础，加以温和的改革；第二种是另起炉灶，彻底从新改组；第三种是承认派系分裂的事实，让各派系明白分开，作自由公平的竞争，使国民党以内有政府党与反对党的对立。这三种方案的公同点是都只在党的改革上做文章，都忘记要改革党，必先充实党，要充实党，必先建立党的信用那个大原则。第一方案所主张的温和的改革显然符合保守派的愿望，仍然是一个苟且敷衍的办法，轻剂决难医大病。第二方案所主张的彻底改革在表面上固较急进，而其实等于肃清，派系存在既是事实，谁肃清谁？谁愿受肃清？谁不要抵死挣扎，求保持他的政治资本，甚至趁这机会，求扩充他的政治资本？这就无异于扩大原已存在的内哄。第三方案接受已成的事实，不能算是改革而是承认国民党的分裂，

分裂之后，涵盖一切的国民党事实上就必等于一个大空壳，不仅是目前党人所担心的“总裁摆在哪里”那个问题有点麻烦。这方案中还有一个须指出的：就是它假定政府党和反对党都可以由国民党包办。这假定未免滑稽，反对党纵然在国民党以内成立了，而它所反对的政府党却仍是国民党，那个空壳的国民党还有什么意义？还有什么存在理由？

为着要有真正反对党的存在，国民党与其自告奋勇来包办，倒不如善意地扶植一个第三党出来，包含目前所谓社会贤达与自由分子在内。这一派人在目前比较与一般民众接近，如果团结起来，可能成为一个有民众做后盾的大力量，也可能使国民党多得观摩切磋之益。这团结如果实现，国民党中可能有一部分前进分子来参加，这当然要减削国民党的力量，但是中国的救星也许就在这种新团结。国民党本是为国家的，站在国家的立场它所应该宽容的，站在党的立场它也就应该宽容，纵然这种宽容需要它的自我牺牲。

（载《周论》2卷15期，1948年10月）

## 世界的出路——也就是中国的出路

经过九年的抗战，中国刚从一个空前的厄运转过来，接着又是内部的分裂与战争，不到两三年之间，中国又面临着一个空前的厄运。现在已是民穷财尽，岌岌不可终日。人们在苦闷焦急之余，对未来的出路有作极悲观的预测者，以为由紊乱到崩溃是不可避免的因果连锁；也有存较乐观的希望者，以为只要有一方战胜——无论那是哪一方——局面就会澄清。失败主义者的地狱与愚人的天堂平分了天下。

历史常爱嘲笑人们的先见，预测和希望有时不尽可凭。有一个大原则却是我们有理由可置信的：现在，世界已是一个整个的世界，其中没有一个国家的困难能离开全世界的纠纷而单独解决的。一阵大波浪轻易地就卷走一个树叶，尽管那个树叶是怎样完美蓬勃。这并非说，我们无劳图自力更生。在生存竞争中弱者必受自然淘汰，任何国家想更生，都要凭借自力。但是我们中国社会是国际社会中的一分子，一个细胞的健全必须有全体的健全才有保障，我们要谋中国社会的健全必须同时顾到国际社会的健全。

现在国际社会是极不健全。中国的紊乱只是世界紊乱的一个缩影。一方面是美国所领导的集团，一方面是苏联所领导的集团，双方都在磨拳擦掌，要拼一个你死我活。现在还只是冷战，冷战

向来是热战的序幕。假如第三次大战发生了，世界会成了什样一个局面？这问题沉重地压在每一个人的心头，记起已然的世界的穷困以及可然的原子战争的毁灭力。在这戏剧性的悬空局面之下，人们作悲观的预测或存乐观的希望，也正如我们中国人对着这较为局部的中国问题。

中国已在热战中，世界由冷战到热战也是无可避免；问题只在时间迟早。假果第三次大战真正爆发了，那只有三种可能的结果：（一）美苏两集团同归于尽，（二）美苏两集团都精疲力竭，打不出一个定期，回到暂时和解，（三）美苏两集团有一个战胜，吞并其它一个。在这三种可能性之中，第一是全世界的毁灭，第二是问题虚悬也就是恶病的拖延，这些都是无可乐观的结果，大家对此或无异见，我们姑且置之不谈。现在只谈第三种可能性。美国集团或是苏联集团战胜了，另一集团消灭了，天下是否就“定于一”呢！亲美派和亲苏派的人们都会有很确定的结论，尽管双方的结论是相反却各是乐观。亲美派想：苏联是世界的唯一的捣乱分子，唯一的人道主义的劲敌，她若是消灭了，和平与稳定自然来临。亲苏派想：共产主义是世界的唯一的光明路途，苏联若是统一了世界，一个光明的新纪元就会开始。

在混乱的局面中人们最需要镇定与冷静的思考，可是也最容易受情感与成见的支配。船快要沉了，惊慌发狂是最常见的事，可是也是最贻误的事。处在这个混乱的局面，我们需要抛开一切自私企图和一切党派的成见，就全人类的福利着眼，冷静地公平地替目前僵局寻找一个合理想也合事实的出路，站在这样一个立场，我们想：上述亲美派与亲苏派的想法都未免过分乐观，这有两个理由：第一，我们仔细衡量历史的教训，觉得暴力终久战胜不了理想，更解决不了理想的纠纷，理想所含的纠纷是存在，冲突也

就还存在。第三次大战一定解决不了世界问题，因为它还不免只是一个暴力的角斗。第二，我们虚心比较美苏两集团的主张与作风，觉得双方各有好坏利弊，如果单是某一方消灭另一方，败方的好处随之消灭，胜方的坏处随之滋长，那都不是人类之福。我们不相信美国或苏联统一了世界，光明就会来临。

说得具体一点，美国在治政方面代表民主自由，在经济方面却代表资本主义；苏联在经济方面代表共产主义，在政治方面却代表集权专制。就大体说，民主自由是近四百年文明人类所争取的一条路线，也是维持人性与人道所必走的一条路线；至于资本主义在默认经济不平等上已与民主自由的思想相矛盾，它酿成目前的不稳定，当然也有内在的毛病。共产主义是社会主义的大成，也可以说是民生主义的变相，它对生产和分配有比较合理的办法，是世界大势所必趋；至于集权专制是民主自由的否定。民主自由在美国和资本主义联在一起，共产主义在苏联与集权专制联在一起，都是极不幸的错乱的结合，目前世界分裂和冲突，祸根也正在此。世界的唯一的出路就在纠正这种错乱的结合，使民主自由与共产主义能携手并进。这就是说，美国集团必须放弃它的经济作风而保存它的政治理想，苏联集团必须放弃它的政治作风而保它的经济理想。我们希望黑格尔的历史辩证式可以应用到未来世界的演变，两个各是片面互相冲突的理想综合在一个较高一层的谐和里。

这种新综合是理想的，人们或会承认；它能否成为事实，却有待于这理想成为人类的公同信仰。从事实政治的人们往往骂理想为“书生之见”，“迂阔而远于事情”。我们书生们却深信凡事都离不开理想。理想所以然就是势所必至。理想永远是事实之母。有一个意念才能发生一个行动，不由于意念的只是盲目的机械的



动作，人类如果未沦于机械，这种盲目的机械的动作就不能解决人类的困难。整个历史可以说就是理想化为事实的过程。不必远说，只要看近四百年的大变动没有一个不是理想造成的。文艺复兴解放了人类的心灵，于是有宗教改革。卢梭承其影响，倡为人权说，于是才有法国大革命与美洲合众国的独立。马克思再承其影响，应用人权平等诸观念，加上黑格尔辩证哲学，著成《资本论》，于是才有俄国共产革命，就是纳粹和法西斯也有一些理想的原动力，尼采的超人主义，黑格尔的国家至上说，以及罗马帝国主义都在作祟。人类没有不想而动的，想错了，动也就要错。于今人类在动乱，原因在没有想得正确。

大道至理都是极简单的，人们视而不见，只因为蔽于私心，囿于成见。目前世界政治的大道至理是民主自由与共产主义结合与改善。这是世界的出路，也就是中国的出路。我们必须把这理想先化为普通的信仰，时机成熟了，它自然会实现。理想的战胜须凭理想有力，如果想用暴力来促成或阻止一个理想的实现，那不但无济于事，而且往往得到与预期相反的结果。现在人类的厄运就在许多有权势的人们还在作拿暴力战胜理想的迷梦！

（载1948年11月2日《中央日报》）

## 鸵鸟埋头的老故事

关心这次东北战事的人们，在报纸上注意官方的报导，常发现到前后矛盾，而这所谓“前后”相隔往往不过三五天。姑举两例。一是郑洞国的生死之谜。长春失陷的那几天，我们天天看到郑洞国致中央的电，一再表示“成仁”的决心，中央社也发表过他果然“成仁”的消息，刊出他的小传，上海各界甚至准备开追悼会。可是转眼之间人们又在无线电中听到郑洞国亲自报告说他还是活着，而官方报导也若吞若吐地承认他已被“生俘”。另一例却远比这个更重要，就是东北战事的重要性问题。战事具体化之先，报上一再说总统莅平，对于东北战局将有重要性的决定。接着就是大量新军源源北上的消息，报纸把这增援写得特别浩浩荡荡，说这次是“主力战”，说这一战“对于北方局面有决定性”，它是整个战事的“转折点”，“残共不难一举就歼”。可是“言犹在耳”，猛然又听到东北战事“失利”了，而且最高当局正式宣告中外，说东北战事的“失利”并“无关重要”！

我们本来也可以假想东北的陷落“无关重要”，可是在再三听说它极端重要之后，忽然又听说它“无关重要”，总不免有迷惑之感。我们是被看成小孩子来任意开玩笑呢？还是作宣传工作的人们自己太健忘呢？这种“出尔反尔”的事例我们已遇到太多

了，我们所认为严重的，倒不在宣传伎俩的幼稚，而在它们表现不肯正视事实的那一种心理的孱弱。

它们使我们想起鸵鸟埋头那个老故事。鸵鸟遇到猎人，先拼命逃跑，到猎人快要走近身边了，就把头埋在沙漠里，以为看不见猎人，猎人就不存在。鸵鸟是典型的不肯正视事实者。不肯正视事实，就要在自欺中找自慰。可是鸵鸟瞒得过自己，却瞒不过追捕它的猎人。事实也永远在那里，歪曲事实来自欺或是欺人，都无济于事，那事实终于要成为无情的猎人。

我们说这种鸵鸟埋头避猎人的心理是“孱弱”的，因为就事实情境说，它必然走到应付无方，倒行逆施；就当事人说，它必然走到文过饰非，执迷不悟。我们认为这种心理的孱弱很严重，因为人性是整一的，一个心理的弱点在某一方面暴露，在任何其它方面也自然会暴露。请问今日政治经济外交各方面的措施，有那一种是正视事实的结果？骨子里的孱弱往往装饰成表面的倔强，也就加强鸵鸟式的自信，最后的命运也只有鸵鸟为证。

（载《新路》周刊2卷1期，1948年11月）

## 谈恐惧心理

最近这几个月里，人们都有大难临头的预感，骚动得特别厉害。一会儿大家纷纷抢购粮食，出比市价高几倍的价钱也在所不惜，仿佛以为不如此就会有一天会饿死，像长春人民一样，一会儿大家又纷纷抛售衣物房屋，仿佛以为他们所居的地方危在旦夕，先捞几个现钱再说，到必要时可以逃到他们所想象的安全地带。平津人纷纷逃到京沪，京沪人纷纷逃到平津，像惊鼠似地东奔西窜，惹得交通格外拥挤，秩序格外紊乱。这种惊慌的情形可以从政治经济教育社会种种观点来看，在这里我想只把它当作一个心理学的课题来稍加分析。

一切惊慌恐惧都起于危险的感觉，而一切危险，分析到究竟，都是对于生命的威胁。食生是人与一般动物的最强烈的本能。尽管一个生命如何渺小，如何苦痛，尽管它的主子有时对它如何咒骂，真正到它有丧失的危险时，它还是一种“食之无肉，弃之可惜”的鸡肋，它的主子拚命也要把握着不放。就是这种生命的执着引起对于威胁生命的危险情境生恐惧。一切恐惧到头来只不过是“怕死”。

可是一个人如果真正到了绝境，面前只有死路一条，无可避免，恐惧无补于事，他也就不会恐惧。牛羊到了屠场，知道一切

都完了，心里冷了下来，也就定了下来。许多死囚很潇洒自在地上刑场，道理也是如此。引起恐惧的危险情境大抵不是绝境。从心理学观点看，恐惧情绪与逃避本能是分不开的，所以恐惧的对象是可逃避的，这逃避的可能在恐惧者的心中还是一线希望。希望本是恐惧的反面，可是二者常在“狼狈为奸”，缺了一个，另一个就不能行。临到一个险境好比站在一面剃刀锋上，倒东则活，倒西则死，望到倒东的可能便起希望，望到倒西的可能便起恐惧。所以贪生与怕死只是一件事的两面相。怕死，对于生就还没有绝望。

险境既然不是绝境，它就只有可能性而没有确定性。一个人当着险境，常是悬在虚空中，捉摸不定，把握不住，茫然不知所措，于是才感到恐惧。所以在恐惧心理状态中，理智难得清醒，知识总是模糊，情境在疑似之中，应付无果决之策，当其境者似有所知，又似无所知。如果毫无所知，他就会糊涂胆大，不知恐惧。“盲人骑瞎马，夜半临深池”，是一个典型的险境，但是盲人自己却若无其事。如果知道得清清楚楚，把握得住情境，也把握得住自己，他就应付有方，也不会恐惧。比如说生死问题，古今圣贤豪杰都不在这上面绞脑筋，因为他们“知命”，一切看透了，生和死都只是理所当然。再比如危险境界，像拿破仑那一类冒险家对之也无动于衷，因为他们明白那只是一个待解决的问题，而他们对于那问题的解决抱有坚强的自信。恐惧都表现性格上的一种弱点，或是理智的欠缺，或是意志的薄弱。俗语说得好：“心虚胆怯”。心不虚，胆就不怯。所谓“心虚”就是由于把握不住环境，因而把握不住自己。所以多疑者最易起恐惧，狐鼠是最好的例。

“疑心生暗鬼”，恐惧者由于知解的含糊和自信心的丧失，



对于所恐惧的对象常用幻想把它加以夸张放大，望见风，就是雨，一两分的危险便夸张放大成为十二万分。往往所谓危险全是一种错觉，“风声鹤唳，草木皆兵”。我自己亲眼见过一件事可以为证。约莫三十年前，我在武昌高师校读书。有一天正午，一百多同学正在饭厅里吃饭，猛然有几声枪声，顿时全饭厅里的人们都惊慌起来，有躲在饭桌下面的，有拿凳子顶在头上的，有乱窜乱叫的，有用拳头打破玻璃窗打得鲜血淋漓的。我当时没有注意到那响声，所以若无其事，能很清楚地观察到当场的人们的那种可怜可笑的神色。由那神色看来，他们仿佛以为那响声起于饭厅建筑本身，他们所恐惧的是那座旧房屋的倒塌，会使他们同归于尽。房屋当然并没有倒塌，而事后调查，那枪声的出发点距饭厅还有一里多路。这也许是一个极端的事例，不过许多引起惊慌恐惧的情境往往像这样是错觉所生的幻象，把本不存在，或者不如所想象的那么严重。

“恐惧的对象都是经过夸张放大的，在群众中这种夸张放大尤其一放不可收拾。群众是一个两面头的怪物，它可以壮声势也可以寒心胆，一个人怕，不算一回事；周围的人们都怕，那就真正可怕了。若是树上只有一只鸟，你放一声枪，它可能不理睬，纵然飞逃也是懒洋洋的。若是树上有一大群鸟，一声枪响就吓得它们惊叫乱窜。是鸟都飞散了，你从来不会发现有一只大胆的鸟敢留在那里。理由是很简单的。一只孤单的鸟在恐惧中见不到自己恐惧的神色，好比一个声音触不起回响，就不会放大。一大群鸟都恐惧时，每只鸟的恐惧神色都映在余鸟的眼帘里，于是每只鸟就由于同情的回荡，把所见到的许多鸟的恐惧都灌注到他自己的恐惧里去，汇众水于巨流。这是群众心理学家们所说的摹拟作用和暗示作用。很显然地这时候引起恐惧的并非当时危险情境本

身，而是同类的恐惧的神色。不消说得，这种放大的恐惧要远超过当时危险情境本身所需要的。这可以说是群众的病态心理。一个群众到了染上这种病态时，就失去一切自制力与自信心，什么事也不会成功。俗语说，“兵败如山崩”，就是这个道理。群众也有群众的错觉和幻想，当然也就可以把一个危险情境夸张放大，以讹传讹，往往把真实情况弄得牛头不对马嘴。由于这个缘故，谣言在一个恐慌的群众中特别占势力。

恐惧是一种情绪，根源在逃避本能。依一般心理学家说，凡是情绪和本能在生物进化上都有它们的功用，对于人和动物的生存都有裨益。关于恐惧，我就不免怀疑。恐惧的最常见的后果不外两种。一种是使当事者落到瘫痪状态。请看鼠见着猫或是小动物见着蛇，还没有被捕噬，就吓得不能动弹。有时猫还故意把捕得的鼠放去，任它逃而它却吓得不能逃。人也是如此，许多人在惊慌中最常见的反应是“仓皇失措”，不知道怎么办，只好什么都不办。另一种是使当事者落到狂乱状态。应该逃开那危险的局面，他是知道的，可是怎样逃开，他却不知道，于是手慌脚忙，乱冲乱撞，结果往往闯出更大的祸事。许多避难的人并不死于枪林弹雨而死于拥挤践踏之类意外之灾。我颇疑心恐惧这种情绪在动物的原始阶段或许有它的用处，到了人类现阶段，它就有如盲肠，害多于利。因此，我很同情于柏拉图，他认为“理想国”的公民应尽力拔除恐惧的情绪；同时，我也很向往中国先贤所提倡的雍容镇静和大无畏的情神。

（载《周论》2卷19期，1948年11月19日）

## 我要向青年说的

我要向青年说的话大半都已在《给青年的十二封信》和《谈修养》两本书里说过了。这几年来中国和世界都更加混乱，我的观感也有些转变。现代青年受环境的影响，多数是悲观的，消沉的，这就无异于说，失去了自信心。每个人的现实环境是每个人的课题，要他自己寻求答案。没有答案的就不成其为课题，没有困难的也就不成其为课题；课题总是包含若干困难，困难解除了就是答案。碰着困难而束手灰心叹气，以为根本寻不出一个答案，这就是失败主义。严格地说，只有失败主义者才会悲观消沉。许多人在坐望“太平时代”，历史上有几个时代真正是“太平”的？历史是不断的转变，不断的新陈代谢；就人类来说，这也就是不断的困难与不断的征服。在历史的进展中，没有人能真正“坐享其成”，随着历史前进者都要接受当时当境的困难，替它寻求一个解决方案，把已然世界变得较合理想。这是每一个时代人的责任，也就是现代青年的责任。在这责任之前，任何青年都不应退缩或推诿。

人类如果不向毁灭路上走，就要抛弃毁灭之神的两大工具：人类劣根性中所潜伏的自私和愚昧所造成的偏见。因此，我以为青年们如果想尽他们的时代的使命，第一要有宗教家的悲悯心肠，

其次要养成科学家的冷静的客观的缜密的头脑。现在这一辈子老年人和中年人正在受自私和愚昧的惩罚，我希望青年人提防重蹈这覆辙。

（载《中学生》第207期，1949年1月）

## 自我检讨

中国人民革命这个大运动转变了整个世界，也转变了我个人。我个人的转变不过是大海波浪中的一点小浪纹，渺小到值不得注意，可是它也是受大潮流的推动，并非出于偶然。

我的父祖都是清寒的教书人。我从小所受的就是半封建式的教育，形成了一些陈腐的思想，也养成了一种温和而拘谨的心理习惯。由于机缘的凑合，我在几个英法大学里做了十余年的学生，在资本主义形态的文学、历史和哲学里兜了一些圈子。就在这个时期的开始，中国文化思想上发生了一个空前的变动——五四运动。这样大的一次变动掠我而过，而我却茫然若无其事。这是我生平的大不幸，历史向前走了一长段路，而我还停滞在变动的出发点。我脱离了中国现实时代。

在学生时代，我受了欧洲经院的“为学问而学问”那个老观念的传染，整天抱着书本子过活，对于大世界中种种现实问题失去了接触，也就失去了兴趣。实际政治尤其使我望而生畏，仿佛它是一种污糟的东西。22年回国，我就在北大外文系任教。当时我的简单的志愿是谨守岗位，把书教好一点，再多读一些书，多写一些书。假如说我有些微政治意识的话，那只是一种模糊的欧美式的民主自由主义。26年抗日战事起，我转到四川大学。



校长是一位北大哲学系的旧同事，倒是规规矩矩地办学，可是因为不会逢迎教育部长陈立夫，过了一年就被撤了职，换了他的党羽程天放。当时我以一个自由思想者的立场，掀起风潮去反对。反对不成，我就辞了职离开四川大学。这是我生平第一次感到反动政府的压迫而起反抗。这消息传出去了，一位在延安做文化工作的先生曾经写信邀我去延安，我很想趁这个机会去看看我能否参加比较积极的工作。由于认识的不够和意志的薄弱，我终于辜负了这位先生的好意，转到武汉大学去继续教书。

在武大待了三四年，学校内部发生人事冲突，教务长没有人干，学校硬要拉我去干。干了不过一年，反动政治的压迫又来了！陈立夫责备王星拱校长，说我反对过程天放，思想不稳，学校不应该让我担任要职。王校长想息事宁人，苦劝我加入国民党，说这只是一个名义，一个幌子，为着学校的安全，为着我和他私人的友谊，我都得帮他这一个忙。当时我也并非留恋这个教务长，可是假如我丢了不干，学校确实难免动摇。因此，我隐忍妥协，加入了国民党。我向王校长的声明是只居名义，不参加任何活动。这是我始终引为内疚的一件事。参加一个政党本身并不是一件坏事，我所感到惭愧的是我以一个主张思想自由者，为了一时的方便，取这种敷衍的态度，参加了我不愿意参加的一个政党。

抗战胜利后我回到北大，就怀了一个戒心，想不要再转入党的漩涡，想再抱定十余年前初到北大时那个简单的志愿，谨守岗位，把书教好一点，再多读一些书，多写一些书。可是事与愿违，一则国民党政府越弄越糟，逼得像我这样无心于政治的人也不得不焦虑忧惧；二则我向来胡乱写些文章，报章杂志的朋友们常来拉稿，逼得我写了一些于今看来是见解错误的文章，甚至签

名附和旁人写的反动的文章。在这里我可以约略说一说过去几年中我的政治态度。像每个望中国好的国民一样，我对于国民党政府是极端不满意的；不过它是一个我所接触到的政府，我幻想要中国好，必须要这个政府好；它不好，我们总还要希望它好。我所发表的言论大半是采取这个态度，就当时的毛病加以指责。由于过去的教育，我是一个温和的改良主义者，当然没有革命的意识。我的错误已经由事实充分证明，这里也无须详说。

在解放以前，我对于共产党的主张和作风的认识极端模糊隐约，所看到的只是国民党官方的杂志报纸，所接触到的只是和我年龄见解差不多的人物，一向处在恶意宣传的蒙蔽里。自从北京解放以后，我才开始了解共产党。首先使我感动的是共产党干部的刻苦耐劳，认真做事的作风，谦虚谨慎的态度，真正要为人民服务的热忱，以及迎头克服困难那种大无畏的精神。我才恍然大悟从前所听到的共产党满不是那么一回事。从国民党的作风到共产党的作风简直是由黑暗到光明，真正是换了一个世界。这里不再有因循敷衍，贪污腐败，骄奢淫逸，以及种种假公济私卖国便己的罪行。任何人都会感觉到这是一种新兴的气象。从辛亥革命以来，我们绕了许多弯子，总是希望之后继以失望，现在我们才算走上大路，得到生机。这是我最感觉兴奋的景象。

其次，我跟着同事同学们学习，开始读到一些共产党的书籍，像《共产党宣言》、《联共党史》、《毛泽东选集》以及关于唯物论辩证法的著作之类。在这方面我还是一个初级小学生，不敢说有完全正确的了解，但在大纲要旨上我已经抓住了共产主义所根据的哲学，苏联革命奋斗的经过，以及毛主席的新民主主义的理论和政策。我认为共产党所走的是世界在理论上所应走而在事实上所必走的一条大路。

从对于共产党的新了解来检讨我自己，我的基本的毛病倒不在我过去是一个国民党员，而在我的过去教育把我养成一个个人自由主义者，一个脱离现实的见解偏狭而意志不坚定的知识分子。我愿意继续努力学习，努力纠正我的毛病，努力赶上时代与群众，使我在新社会中不至成为一个完全无用的人。我的性格中也有一些优点，勤奋，虚心，遇事不悲观，这些优点也许可以做我的新生的萌芽。

（载1949年11月27日《人民日报》）